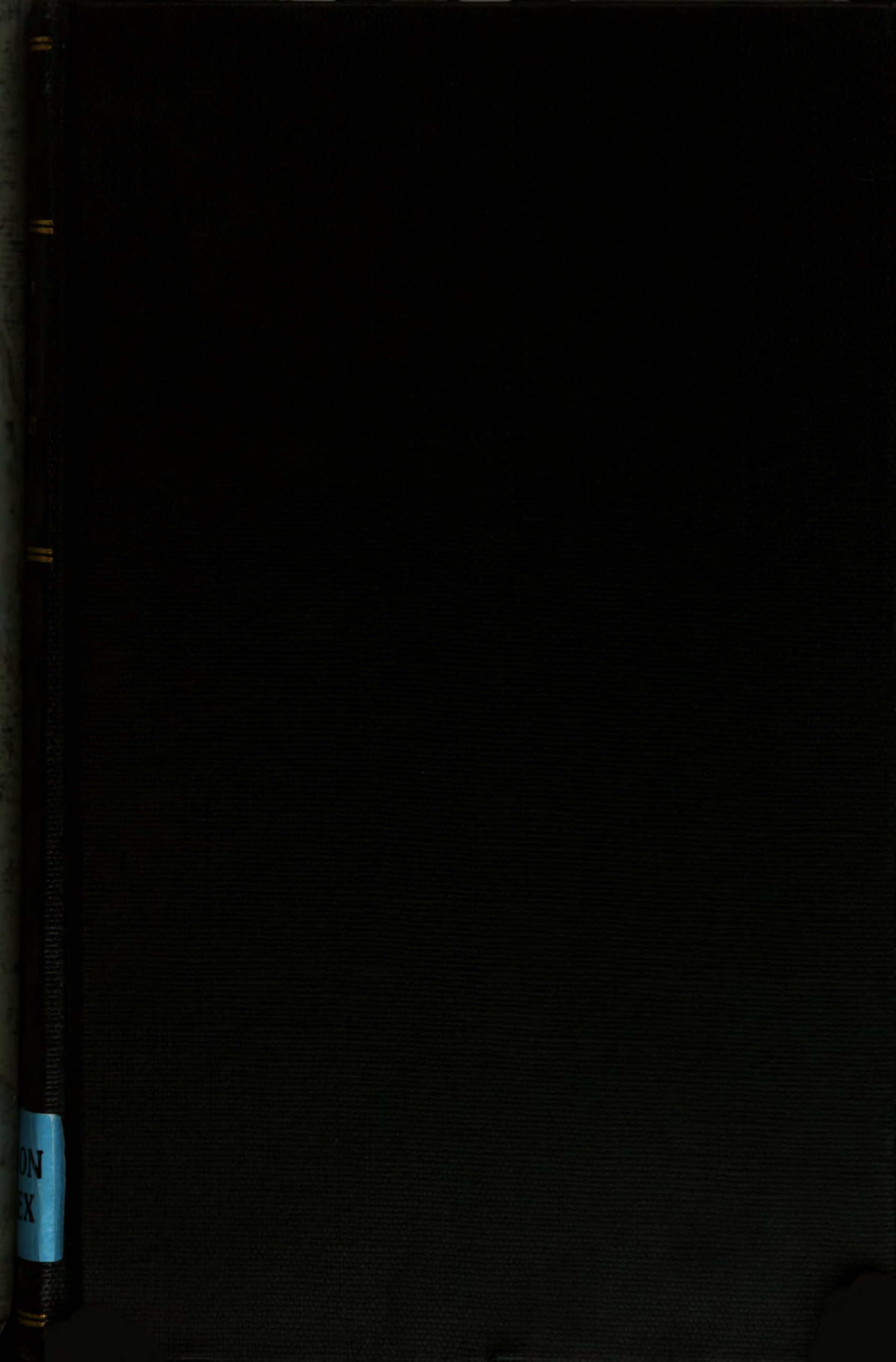


ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

VEREINT MIT DEN

BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT

DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

UNTER MITWIRKUNG VON

O. KERN · E. LITTMANN · E. NORDEN · K. TH. PREUSS
R. REITZENSTEIN · G. WISSOWA

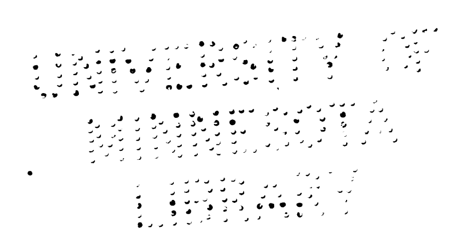
HERAUSGEGEBEN VON

OTTO WEINREICH UND M. P. NILSSON
TÜBINGEN LUND

DREIUNDZWANZIGSTER BAND

MIT 14 ABBILDUNGEN AUF 2 TAFELN UND IM TEXT

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG
DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT
IN STOCKHOLM UND DER EMERGENCY SOCIETY FOR
GERMAN AND AUSTRIAN SCIENCE AND ART NEW-YORK



VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1925

Inhaltsverzeichnis.

Erste Abteilung: **Archiv für Religionswissenschaft.**

I. Abhandlungen.

Seite

Das Problem der Mondmythologie im Lichte der lokalen Spezialforschung. Von K. Th. Preuß in Berlin-Friedenau 1
Meister Eckeharts Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten. In Umrissen dargestellt von Max Pahncke in Neuhaldensleben 15. 252
Eunuchs in ancient religion. By Arthur Darby Nock (Clare College, Cambridge). 25
Androgeos. Von Leo Weber in Düsseldorf. 34. 229
Der allgegenwärtige Himmelsgott. Von Hildebrecht Hommel in München 193
Zur Typik der Himmelfahrt. Von Richard Holland in Leipzig. . . . 207
Bomos und Verwandtes. Von Ernst Maaß in Marburg i. H. Mit 1 Abb. 221
Der Fetischismus im Indischen Archipel und seine psychologische Bedeutung. Von A. W. Nieuwenhuis in Leiden (Holland) 265
Religion und soziale Verhältnisse der Catios-Indianer in Kolumbien. Von Josef und Maria Schilling, z. Z. in Bogotá 278

II. Berichte.

Gesamtantike und griechische Religion 1915 (1914)—1924 (1925). Von Otto Weinreich in Tübingen 45
Römische Religion 1915—1924. Von Ludwig Deubner in Freiburg i. Br. 298
Aus Nordasien und Osteuropa. Von C. Kappus in Templin (Uckermark) 318
Kleine Anzeigen: 1. Schriften der Bibliothek Warburg. 2. Dokumente der Religion. 3. Strena Buliciana. Von Otto Weinreich in Tübingen . . 339

III. Mitteilungen und Hinweise.

Berichte über die in der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft zu Hamburg im S. S. 1924 gehaltenen Vorträge: I. Religion als objektiver Tatbestand. Von Hauptpastor D. Dr. Schöffel in Hamburg. II. Religiöse Wandlungen des Mittelalters im Spiegel der Baukunst. Von Dr. Wilhelm Niemeyer in Hamburg. III. Evelyn Underhill „Mysticism". Von Prof. Dr. H. Meyer-Benfey in Hamburg. — Zu Arch. 21, 279 (σφραγίς). Von Albert Becker in Zweibrücken. — Ein neuer christlicher Brotstempel. Von demselben. — Zur Herkunft des Pirminius. Von demselben. — *Κερβούκολος*. Von L. Radermacher in Wien. — Nachklänge aus dem Heidentum im Mittelalter. Von Dittmar Heubach in Wiesbaden. — Zahnwechsel und Mythus.

Seite

Von R. Riegler in Klagenfurt. — Ente als Seelenvogel. Von demselben. — Zusätze zu Franz Dornseiff: Das Alphabet in Mystik und Magie. Von R. Hallo in Kassel 151

Lautes und leises Beten. Von Josef Balogh in Budapest. — Der Weckruf an die ägyptischen Götter. Von W. Spiegelberg in München. — Diebszauber. Von Otto Weinreich in Tübingen. — Die Elster im Mythus. Von R. Riegler in Klagenfurt. — Von der Sünde des Tanzens. Von Philipp Strauch in Halle a. d. S. — Die „Dreizehn" im Altindischen. Von I. Scheftelowitz in Köln. — Zahnwechsel und Mythus. Von I. v. Negelein in Erlangen. — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Von Otto Weinreich in Tübingen. — ABC-Miscellanea. Von demselben 345

Zweite Abteilung: **Beiträge zur Religionswissenschaft** der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

Zur Deutung der Juppitergigantensäulen. Von Martin P. Nilsson in Lund 175

Zur Bedeutung der altkretischen Horns of Consecration. Von Harald Sjövall in Lund. Mit 13 Abb. auf zwei Tafeln. 185

Zeus Agamemnon in Sparta. Von I. Harrie in Lund 359

Die Anbetung der Hirten. Von I. Harrie in Lund 369

Register zum vollständigen Band 383

I. Abhandlungen.

Das Problem der Mondmythologie im Lichte der lokalen Spezialforschung.

Von K. Th. Preuß in Berlin-Friedenau.

In der Einleitung zu meinen umfangreichen Texten über die Uitóto[1], durch die unsere Anschauungen über die Religion südamerikanischer Waldindianer der großen Tieflandströme Südamerikas auf eine neue, sichere Grundlage gestellt werden, schwingt eine Saite mißtönend in unsere auf andere Wellenlängen abgestimmten Ohren, das ist die durchdringende Stimme des Mondes in dem Zusammenklang des religiösen Orchesters. Trotz sechsjähriger Abwesenheit von der Heimat, während ich ganz auf meine eigenen Ohren angewiesen war, empfand ich selbst die einseitige Stimme des Mondes so unangenehm, daß ich mein Gehör lange Zeit nur auf die übrigen Klänge einzustellen suchte, bis ich die Unmöglichkeit erkannte, auf diese Weise irgendein Verständnis der Texte zu gewinnen. Der Forscher kann sich nicht aussuchen, was er gern hören möchte, er ist nicht nur zur treuen Wiedergabe des aufgenommenen Materials, sondern auch zur Förderung des Verstehens verpflichtet, soweit er über den bloßen Glauben zum Wissen vorgedrungen zu sein meint, zumal ja die Hauptsache, das Material selbst, dadurch nicht angetastet wird und nach menschlichen Begriffen ewig bestehen bleibt. Dieser Ansicht sind auch meine Kritiker des ersten Bandes gewesen, denn sie haben, soweit sie nicht meinen Erklärungen ausdrücklich zustimmten, die mondmythologische Seite nur flüchtig berührt. Trotzdem kann ein Eingeweihter keinen Zweifel hegen, daß meine Erörterung Befremden erregt hat. Zu tief schon hat das Gegengift gegen die sich breit machende Mondmythologie gefressen, als daß eine ruhige Erwägung gegenüber einer ein gewisses Maß übersteigenden Anwendung des Wortes Mond schon möglich wäre. Eine gelegentliche, durchaus harmlose Äußerung von befreundeter Seite „Sie sind ja jetzt ganz Mondmythologe geworden“ klingt in den Ohren jedes Kenners so, als ob von gleich-

[1] *Religion und Mythologie der Uitóto.* Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika. 2 Bände 8° 760 S. — *Quellen der Religionsgeschichte*, herausg. i. A. der Religionsgesch. Kommission bei der Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1921. 1923.

gültiger Seite im neutralen Gespräch die suggestive Frage gestellt wird: „Glauben Sie denn das Zeug?", wobei der Nachdruck auf „glauben" gegenüber begründetem wissenschaftlichem Erkennen zu legen ist. Es liegt im ersten Fall das Beileid zum Ausbruch einer unheilbaren Erkrankung und im zweiten die entsprechende Diagnose verbunden mit der Warnung vor Ansteckung. Der alte Recke der Völkerkunde J. G. Frazer ist der Einzige gewesen, der neben seiner Anerkennung die Reihe meiner Mondinterpretationen mit wachsender Verwunderung aufzählt und schließlich — nicht ganz hoffnungslos — in den Wunsch ausbricht, daß der Verf. in der Zwischenzeit bis zum Erscheinen des zweiten Bandes „seine Mondtheorie noch einmal ernstlich überdenken und in vernünftige Grenzen bannen möchte".[1]

Ich teile den Optimismus Frazers, daß selbst in einem so verzweifelten Falle, wie es der eines scheinbar vom Mond ergriffenen Forschers ist, eine Unterscheidung von Glauben und Wissen im allgemeinen Interesse nicht ganz unmöglich ist, und will es versuchen, die Grenzen meiner Mondinterpretation als vernünftig zu kennzeichnen, da Frazer nicht die geringste Anstrengung gemacht hat, Vernunft und vermeintliche Unvernunft darin abzugrenzen. Es wäre auch sehr merkwürdig, wenn ich, der ich als Forscher stets meine Stimme gegen einseitige Mondtheorien erhoben[2] und in meinem gleichzeitig erschienenen Buche Forschungsreise zu den Kágaba[3] die zahlreichen religiösen Texte ohne Bezugnahme auf den Mond interpretiert habe, auch in meinem Corawerke[4] nur die Stellung der Erd-, Mond- und Maisgöttin entsprechend dem altmexikanischen Kulturkreise in allgemein anerkannter Weise zu dem Mond in Beziehung gebracht habe, jetzt plötzlich ohne die schwerwiegendsten Gründe zu meiner Stellungnahme gekommen wäre.

Die zu Recht bestehende Ablehnung weitgehender Mondtheorien pflegt auf folgenden Umständen zu beruhen. Die betreffenden Mondforscher erkennen auf Grund ihrer angeblichen Erfahrungen und allgemeiner Erwägungen dem Monde eine universale Bedeutung in der Mythologie zu und sind daher geneigt, überall ausschließlich oder wenigstens zunächst nach Mondmotiven zu suchen, denen sie allgemeine Gültig-

---

[1] *The Times Literary Supplement* January 18, 1923.

[2] Siehe z. B. d. *Archiv* XIII S. 462 ff.

[3] Erscheint seit 1919 im *Anthropos* Bd. XIV/XV 1919/20 bis XVIII/XIX 1923/4 und soll nach Beendigung Ende 1925 als Buch im Anthropos-Verlage herauskommen.

[4] *Die Nayarit-Expedition* I Leipzig 1912. Ebenso enthalten meine noch unveröffentlichten, sehr umfangreichen Huichól- und Mexicáno-Texte, soweit bisher darauf bezug genommen ist (*Zeitschr. f. Ethnol.* 1908 S. 582, d. *Archiv* XI S. 369, *Globus* Bd. 91—93) keinen außergewöhnlichen Hinweis auf die Bedeutung des Mondes.

keit zuerkennen. Dadurch werden in der an sich schwierigen Betrachtung über die Entstehung von Mythen alle andern Gesichtspunkte von vorneherein unterdrückt. Zweitens sind nicht viele Mondsymbole eindeutig als solche zu erkennen, und selbst in den Fällen, wo man keinen Zweifel hegen kann, ist meist nicht festzustellen, inwieweit der Glaube an die Beziehungen zum Monde bei dem betreffenden Volke lebendig war oder ist. Drittens schillern die betreffenden Gestalten meist in verschiedenen Schattierungen, so daß man selten durch die Aufstellung der Mondidee ein fest umrissenes Bild erhält. Endlich ist gerade in der Religion als Urgrund der Mythenbildung selten die Bedeutung einer Gestalt auch nur annähernd dadurch erschöpft, daß man ihre Beziehungen zum Monde nachweist. Man muß daher dem betreffenden Forscher gewöhnlich den Vorwurf machen, daß er nicht das Material in allen Verzweigungen berücksichtigt, sondern einseitig verwertet hat.

Wenn schon jede ausschließliche Beschäftigung mit einzelnen Zweigen der ganzen Kultur, sei es der Wirtschaft, der Soziologie, der Rechtswissenschaft, der Religion, der Kunst usw. die Gefahr mit sich bringt, daß der Zusammenhang der ganzen Kultur vernachlässigt wird, so ist das besonders in der Mythologie der Fall, und wer vollends diese durch eine einheitliche Idee erfassen will, wie die Bedeutung des Mondes oder die Astralmythologie, der gerät sicher auf einen Abweg, weil ihm ein dauerndes Corrigens fehlt. Umgekehrt ist gerade ein Forscher, der viele verschiedene Stämme in ihrer ganzen Kultur eingehend untersucht hat, gegen einseitige Verallgemeinerungen gefeit, da ihm selbst auf engem Gebiet bedeutende Unterschiede entgegentreten und er sich stets mit der ganzen Kultur zu beschäftigen hat. Ich glaube nicht unbescheiden zu sein, wenn ich annehme, daß dieser Fall auf mich zutrifft. So ist auch die mondmythologische Seite in der Religion und Mythologie der Uitóto durch die besonderen Umstände dieses Stammes, die sich vielleicht in der ganzen Welt nicht wiederholen, nach meiner Auffassung vollkommen gedeckt. Andererseits ist es mir sehr wohl verständlich, daß ein lediglich vergleichender Gelehrter wie Frazer und gleich ihm wohl viele andere, die prinzipielle, für die ganze Welt unter allen Umständen gültige Erklärungen nach dem Muster der allgemeinen Mondmythologie auch bei mir witterten, sich durch die scheinbare Verfolgung dieses allgemeinen Themas in seiner speziellen Anwendung auf die Uitóto in meiner genannten Arbeit aufs unangenehmste berührt fühlen konnten. Aber nicht die einzelne Deutung ist das Wichtige, sondern die auf den Mond als weltbewegende Kraft eingestellte Weltanschauung der Uitóto, die alles, was in der Welt vorgeht, in ihre Denkweise hineinzieht, sowohl Genuines, wie Übernommenes, so daß wir hier ein wichtiges psychologisches Beispiel der Assimilationskraft eines primitiven Volks-

denkens haben, während man sonst anzunehmen geneigt ist, daß ein Volk seine Gebräuche und Anschauungen ohne durchgehende verbindende Gedanken wahllos vereinigt. Da die Texte durchweg Stammesüberlieferungen und in der Sprache der Indianer festgelegt sind, wie man es von einer gewissenhaften Forschung verlangen muß, so kann höchstens die Auffassung des Sinnes angefochten werden. Für diejenigen aber, die vor Monderklärungen von vorneherein die Flucht zu ergreifen pflegen, möchte ich hier noch das Wort C. C. Uhlenbecks über die Uitóto anführen[1]: „... Daß der Verf. fast überall Mondmotive erblickt, wird vielleicht einige Verwunderung erregen; nur soll man in der Ablehnung der vorgetragenen Deutungen nicht zu hastig sein, denn in vielen Fällen dürfte er doch recht haben.“[2] Einige von diesen eigenartigen Fällen in aller Kürze aufzuführen, soll nun meine Aufgabe sein.

Vorausgeschickt muß werden, daß die Mythen an den religiösen Festen erzählt werden, also selbst religiöser Natur sind und dem lebendigen religiösen Glauben angehören. Zu ihnen gesellen sich besondere Überlieferungen über die Entstehung und Bedeutung der Feste und der Inhalt der von den Tänzern an den Festen gesungenen Gesänge, deren eines, das Fest *okima*, ich mitgemacht habe.

Die Uitóto haben eine höchste Gottheit, die sie „Vater“, *Mó̱ma*, nennen. Sie berichten (S. 667 Anm. 1): „Der Mond (*habo*) war früher die Sonne (*hītoma*). Da sie nicht erwärmte, wurde der Name geändert. Dieser Mond ist unser Vater.“ Er entstand ohne Vater und Mutter (S. 25). Andererseits heißt es wörtlich (S. 659): „Im Anfang gab das Wort (*naikino*) dem Vater (*Mó̱ma*) den Ursprung.“ Er heißt daher auch *Ráfuema*, d. h. der das Wort oder die Erzählungen ist bzw. besitzt (S. 167). Mit dem „Wort“ auf gleicher Stufe steht das „Scheinding“ oder „Trugbild“ (*náino*), denn der Urvater wird auch *Náinuema*, „der das Scheinding ist bzw. besitzt“, genannt, weil er aus dem „Scheinding“ die Welt, die Erde und den Himmel macht (S. 166 f.). Wie er das Scheinding gewissermaßen verkörpert und andererseits aus ihm die Welt schafft, so verkörpert er das Wort und gibt das Wort, die Erzählungen, den ersten Menschen, die damit unaufhörlich tanzen, d. h. die Feste zum Gedeihen und Bestehen der Welt feiern (S. 633. 645).

Was bedeutet nun dieses Scheinding und das Wort, das der Urvater verkörpert und als Welt bzw. Weltordnung ins Leben ruft? Wir er-

---

[1] *Internat. Arch. f. Ethnogr.* XXV S. 208.

[2] Uhlenbeck fährt unmittelbar fort: „Wer den Standpunkt, den Prof. Preuß den wichtigsten religionsgeschichtlichen Fragen gegenüber einnimmt, richtig verstehen und nach Gebühr würdigen will, wird jetzt mit Frucht auch dessen glänzende Abhandlung über „Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern“ (*Psychologische Forschung* Band II S. 161—208) zu Rate ziehen.

fahren das aus dem weiteren Schicksal des Urvaters und der ersten Menschen. Als die Vorfahren aus einer Höhle in der Erde auf diese Welt herauskamen, ging einer von ihnen, *Húsiniamui*, an den Himmel und nahm das Feuer mit. „Da das Feuer gut war, starb er nicht. Weil aber das Feuer, das er uns gab, nicht gut war, starben wir. Infolgedessen stirbt *Húsiniamui* nicht, während wir, nachdem wir (einmal) gestorben sind, das Wort *(íkino)* kennen, daß wir sterben. So starb der Vater.... Als er tot zu sein schien, hörten wir das Wort, das der Vater uns gegeben hatte. Aus diesem Grunde tanzen wir, um uns damit der Seele des Vaters in dem Kautschukball zu erfreuen, und wir freuen uns damit des Kindes (d. h. des Balles) und seiner Worte. Daher vergessen wir nicht das gute Wort in dem Ball, geben dem Kinde Vacuri-Früchte zu essen und bringen ihm Cumare-Früchte und alle möglichen andern zu essen, um es zu fragen, (wie sie) aus dem Scheinding entstanden sind. Jeder, der welche (Früchte) bringt, fragt nach dem Scheinding" (S. 644f.).

Da wir die Angabe der Leute haben, daß der Urvater der Mond ist, so ist auch der Sinn des Vernommenen nicht mehr zweifelhaft, nachdem wir noch wissen, daß die erwähnten Tänze und Zeremonien am Fest der Baumfrüchte und des Ballspiels *(úike)* stattfinden und der Kautschukball *(úike)* selbst als eine Frucht aufgefaßt wird (S. 651). Der Urvater muß als Verkörperung des schlechten Mondfeuers sterben, die Menschen müssen es ebenfalls, weil sie ihm gleich, d. h. Mondwesen sind, nur *Húsiniamui* stirbt nicht, da er das Sonnenfeuer ist, was hier nicht weiter erörtert werden kann, aber einwandfrei festzustellen ist (S. 29ff.). Der Ball wird als Kind bezeichnet, weil er der erneute Mond, im Gegensatz zu dem alten Mond, dem Urvater selbst, ist. Dieser wohnt dauernd in der zweiten, untersten Unterwelt, gleich den toten Menschen, die in der obersten Unterwelt unter den Füßen der Lebenden hausen (S. 49, 633). Nur seine Seele kommt immer wieder in den Mond, in die Früchte und in den Ball. „Wenn die Fruchtbäume aufhören zu tragen, hören wir (mit dem Ballspiel) auf, und die Zeit über, wo es keine Früchte gibt, gehen sie zum Vater unter die Erde herab. Die Seele unserer Früchte hier geht an den Wohnort des Vaters" (S. 654). Da die Früchte und Fruchtbäume andererseits aus einem Scheinding, dem *náino*, entstehen, ganz so wie die Erde selbst, so kann das nur das im Urvater verkörperte *náino* sein, nämlich der dunkle Mond. Eine Gleichsetzung so verschiedenartiger Dinge wie Erde bzw. Welt und Früchte bietet den Ethnologen gar nichts Merkwürdiges. Das so oft angeführte Beispiel aus meinen Erfahrungen bei den Huichol in Mexiko setzt Sterne, Hirsche und den im östlichen Lichtland, der Steppe, gefundenen Kaktus, den Peyote, einander gleich, obwohl nichts in der

Gestalt aneinander erinnert. Es ist lediglich die geistige, magische Verwandtschaft des religiösen Erlebnisses, das die Dinge bei den Uitóto mit traumhafter Sicherheit gleichsetzt als entstanden aus demselben unfaßbaren, geheimnisvollen *náino*: die Mondsichel, die Erde und die Früchte. Für den Forscher ist dieses keine Vermutung, kein Glaube, sondern durch die Texte und Angaben der Indianer so sicher bewiesen, wie nur irgend etwas in der Wissenschaft, wenn es auch ebenso unwissenschaftlich wäre, derartiges auf andere Völker zu übertragen. Das „Wort“ aber ist die ebenso transzendentale Ordnung für das in den Phasen des Mondes sichtbar werdende Weltgeschehen, aus dem der Urvater entstanden ist, das er verkörpert und das er den Menschen gegeben hat, damit sie durch ihre Feste diese magische, für die Welt absolut notwendige Mondfolge bewirken und aufrechterhalten. Wahrlich, es tut viel mehr, als es bisher geschehen ist, not, sich am Born der Völkerkunde zu laben und sich zu neuem Aufstiege zu erheben, um von bisher nicht erstiegenen Aussichtspunkten den Blick für seltsame Arten weltanschaulichen Denkens zu weiten, deren Möglichkeit überhaupt in Erwägung zu ziehen, zunächst so unfaßlich erscheint, daß wir uns nur mit Widerstreben herbeilassen, ihr tatsächliches Vorhandensein als gesichert anzunehmen.

Wir können nun auch mit Sicherheit feststellen, welche Mondphase der Ball und die Früchte darstellen. Denn als man in einem Mythus Ball spielte, da „zerbrach der Wasserball und zerging in nichts“. Und gleich ihm mußten alle Spieler sterben, nur der Gegner dieser Mondleute, der den Wasserball zum Platzen gebracht hatte, starb nicht (S. 317). Der vergehende Mond, der sich in den dunkeln verwandelt, kehrt nach der Meinung der Uitóto in den Urzustand, das Wasser, zurück, das die Welt überfluten kann (S. 60—66). Die Früchte und der Kautschukball bedeuten einerseits die Höhe des Lebens, den Vollmond, in dem sich die Wasser- und Nachtseite noch nicht entwickelt hat. Das Hinabgehen in die Unterwelt zielt aber bereits auf das Vergehen. Das Fest *úike* ist auch deshalb als Vollmondfest zu bezeichnen, weil das Fest der neuen Mondsichel *(ókima)* und des Mondvergehens *(dyádiko)* besondere Feste sind.

Daß das Fest *ókima*, an dem ich teilnahm, genau in der Nacht stattfand, in der die Mondsichel zum erstenmal sichtbar war, braucht an sich für eine Monddeutung der Festvorgänge nicht ausschlaggebend zu sein. Andererseits beruhte das Zusammentreffen natürlich auch nicht auf einem Zufall. Es kommt nun alles auf den Inhalt der Überlieferungen und der Gesänge an. An diesem Fest wird die Geschichte vom Juka-Baum erzählt, und die Überlieferung sagt: „Als im Anfang noch niemand vorhanden war, schuf der Vater Worte und gab uns diese Worte

vom Juka-Baum" (S. 633). Der betreffende Mythus lautet in aller Kürze: Im Anfang nährten sich die Menschen von Steinen und faulem Holze. Da wurde eine Häuptlingstochter mit Namen *Hítirugisa*, d. h. die Dunkle oder Blinde, die stets auf einem Troge saß, von einem unsichtbaren Wesen geschwängert. Schließlich entdeckt sie den Attentäter in einem in der Luft schwebendem Gesicht und erhält von ihm die Anweisung, das Kind im Feuchten an einer Quelle in einem Topfe zur Welt zu bringen und ihn danach sofort zuzudecken, ohne hinzusehen. Nach einigen Tagen geht sie nachsehen, findet aber keinen Topf mehr, sondern den Juka-Baum, von dessen Wurzeln sich nun alle nähren. Der Baum wächst allmählich riesengroß, und in seinem Gipfel finden sich alle Früchte der Erde, zugleich aber auch Tröge. Um die Früchte zu erlangen, wollen sie den Baum fällen und holen daher im Traume von ihrem Vater in der Unterwelt die Axt in Gestalt eines Papageis mit weithin leuchtenden Schwanzfedern. Als der Baum gefällt war, raubt einer der Vorfahren die Axt, entweicht mit ihr unter die Erde und türmt beim Herauskommen die Kordillere auf. Der zurückbleibende Häuptling *Nófuyeni* erregt aber eine große Flut, die die Erde bedeckt, und das Wasser schwemmt die Axt in *Nófuyenis* Hände, der mit ihrer Schneide die Erde und die ersten Menschen verbrennt, während nur *Húsiniamui*, das uns schon bekannte Sonnenwesen, an den Himmel gelangt (S. 53ff., 60, 170—206).

Aus diesem selbst für die mondscheuesten Gemüter völlig durchsichtigen Mondmythus seien nur folgende Momente hervorgehoben, die auch aus vielen anderen Mythen und aus Gesängen der Uitóto belegt werden können. Der Name „die Dunkle oder Blinde" bezieht sich auf den vergehenden Mond, für den ein weiteres Symbol der Trog ist, insofern die Schwärze des dunkeln Mondes immer dem leuchtenden Teil des Mondes anhaftet. Deshalb sitzt *Hítirugisa* immer auf einem Troge. Ihr Gatte, das bloße in der Luft schwebende Gesicht, ist gleichfalls eine Mondgestalt. Der verschlossene Topf ist der vollkommen dunkle Mond, aus dem der Juka-Baum als neuer Mond hervorkommt.[1] Als er alt wird und zum Dunkelmond werden soll, erscheinen in seinem Gipfel die Tröge als Symbole dafür. Der leuchtende Papagei als Axt kommt vom Urvater selbst, d. h. ist seine Seele, oder um mit den Uitóto zu reden, der neue Mond. Als dieser unter die Erde geraubt, d. h. Dunkelmond

[1] Für die Auffassung des neuen Mondes als Baum möchte ich auf den ersten Menschen der S. Luiseños-Indianer in Kalifornien, mit Namen *Wyót*, verweisen, der seinen innerhalb zehn Monaten erfolgenden Tod verkündet, und dessen Geist dann zum Monde wird. Aus der Asche seines verbrannten Körpers (Dunkelmond) entsteht, wie er vorausgesagt hat, „die kostbarste Gabe für meine Kinder", die Eiche, die das Hauptnahrungsmittel liefert.

wird, entsteht die dem Dunkelmond eigentümliche Flut, das nachtschwarze Wasser als eine weitere Auffassung des Dunkelmondes, und aus dem Wasser kommt nun wieder der leuchtende axtgestaltige Papagei als neue Mondsichel hervor, diesesmal als Feuer aufgefaßt, das die Erde verbrennt.

Die Gesänge des *ókima*-Festes, an dem in der Tat zum erstenmal von der neu geernteten Juka gegessen wird, reden nun alle von dem Urvater bzw. von den ersten Vorfahren in der Unterwelt, deren Kind auf der Spitze eines Baumes oder geradezu auf dem Kopfe des Vaters erscheint und sich sättigt (S. 639—644). Auch wird in parallelen Gesängen (S. 667f.) gesagt, daß es aus den Rippen des Vaters herauskommt. Es sind alles vollkommen eindeutige Bilder von der Erneuung des Mondes, der als gefräßiges Wesen irgendwo hoch oben oder auf dem Kopfe des alten, zum Dunkelmond gewordenen erscheint. Man versuche es, auf anderem Wege auch nur einen Schimmer von Verständnis der Gesangestexte zu gewinnen! Man sperre die einzige Lichtquelle für das Begreifen ab, und man wird sich vollkommen blind und hilflos fühlen!

Ebenso deutlich ist das dritte Fest, mit dessen kurzer Beschreibung wir uns hier begnügen müssen, das Fest des Zerbrechens des Mondes, das neben dem Fest der Mondsichel *(ókima)* und des Vollmondes *(úike)* wenigstens den Hauptturnus der Mondfeste der Uitóto vor Augen stellt. Um die Überlieferung zu dem Fest verstehen zu können, muß man zunächst den Mythus von der menschenverschlingenden Schlange kennen, die z. B. auch in Guayana und in der Südsee vorkommt, bei den Uitóto aber besonders mondhaft frisiert ist, und deren Geschichte an diesem Feste erzählt wird.

Ein Vorfahr war durch die Sonne unheilbar gelähmt worden (vergehender Mond), setzte sich schließlich in den Fluß unter die Oberfläche des Wassers und verwandelte sich in eine winzige Schlange *(núio),* die so dünn war, daß sie bei dem Versuche seiner Nichte, sie zu fangen, selbst aus dem feinsten Siebe immer wieder herausfiel. In dem Töpfchen, in dem sie dann aufbewahrt wurde, verwandelte sie sich noch immer in bloßes Wasser (Wasser des Dunkelmondes und Beginn der Mondsichel). Ganz allmählich wuchs sie aber riesengroß und verschlang endlich sogar die Nichte, die ihr Futter zu reichen kam. Die Tochter zu rächen, springt ihr Vater, der Bruder der Schlange, in den Rachen des Ungeheuers, als es nach dem ihm dargebotenen Futter schnappt, und schneidet ihm, während es fort und fort ganze Stämme von Menschen verschlingt (Sternverschlingen), mit einer mitgenommenen Muschel ganz allmählich den Bauch auf. Doch warnen ihn seine Schutzgeister fortwährend, zu stark zu schneiden, da die Schlange noch nicht mit ihm an seinem Hafen angelangt sei (vergehender Mond). Als er endlich heraus-

springt, hatte sich sein Kopf vollständig abgeschält, und er war haarlos (schwache Mondsichel) (S. 64—66, 219—230).

Wir können nun an die Überlieferung des Festes herantreten. „Im Anfang gab das Wort dem Vater den Ursprung. Als dieser im Hinblick auf das Wort das Wasser geschaffen hatte, machte er darin die Pflanze *núisi*. Nachdem er sie in dem Wasser aus sich herausgenommen hatte, setzte er auf den Grund unter die Oberfläche des Wassers eine Schlange *(núio)*, die in ihrem Wasser sitzen blieb. Als er die Schlange, die er schuf, (von seinem Leibe) abgesondert hatte, sah er, daß unser Häuptling der erste (Mensch) sein werde. Da entstand der Häuptling. Dieser sah einen Baum *fóidoroina*, der als des Vaters Seele dastand, den *dyádire*-Baum, der sich als Seele der Schlange im Walde erhoben hatte. Infolgedessen machte er daraus den *dyádiko*."

Es ist sehr interessant, daß an dieser einzigen Stelle die Entstehung des Menschen geschildert wird und zwar als unabhängig von dem Willen des Urvaters, gewissermaßen als eine Parallelgestalt von ihm. Die Aufeinanderfolge der Schöpfungsglieder, die eins aus dem anderen entstehen, ist: 1. Wort, 2. Urvater, 3. die Dreiheit: Wasser, Pflanze *(núisi)* und Schlange *(núio)*. Aus der Dreiheit besteht gewissermaßen der Urvater, aber es liegt ein Unterschied insofern vor, als er das Wasser, getrieben vom Worte schafft, die Pflanze und die Schlange jedoch von sich absondert. Aus dem Schlangenmythus wissen wir aber, daß die Schlange zunächst selbst Wasser ist und erst allmählich daraus ihre Gestalt als neuer Mond gewinnt. Die Pflanze *núisi* (statt *núiosi*) und die Schlange *núio* unterscheiden sich so wie *áméosi*, ein Baum, und dessen Seele, der Blitz *áméo*. Seele *(kómeke)* ist bei den Uitóto überhaupt oft der Ausdruck für eine neue Erscheinungsform aus dem alten Zustande. Nehmen wir nun *núisi* als Vorstufe von *núio*, gewissermaßen als Übergang vom Wasser des Dunkelmondes zu dem daraus geheimnisvoll entstehenden Licht der neuen Mondsichel, so tritt dazu unvermittelt der Mensch. Die Schlange kommt aber nicht heraus und wächst wie etwa in dem Mythus, sondern „bleibt in ihrem Wasser sitzen", während nun die Zeit für den Menschen gekommen ist, in die Erscheinung zu treten. Die Stelle ist also nur so zu verstehen, daß der Mensch gleich der Erde, den Früchten, dem Ball nach Analogie des Entstehens des neuen Mondes aus dem Dunkelmond hervorgeht. Mit dem Monde hat sich bei den Uitóto die Vorstellung des Entstehens und Sicherneuerns schließlich verbunden, und wenn die Menschen aus einer Höhle in der Erde kamen, so ist bei ihnen die gleiche Mondvorstellung sehr wahrscheinlich, wenn es auch unrichtig wäre, eine solche Gedankenverbindung überall anzunehmen, wo die Menschen aus einem Loch in der Erde kommen, oder sie als das Primäre aufzufassen.

Der Mensch findet nun einen Baum als Seele des Urvaters und einen als Seele der Schlange, wobei die Schlange lediglich als besonderer Bestandteil des Urvaters anzusehen ist. Beide Bäume sind aber dadurch als Mondsymbole gekennzeichnet. Der *dyádiko*-Baum des Festes ist ein trogartig ausgehöhlter dünner Baumstamm, der auf der Oberfläche das Bild einer Schlange trägt, da er ja die Seele der Schlange ist. Man unterstützt ihn an den Enden und tanzt auf ihm, so daß er ordentlich durchbiegt und auf dem Boden aufschlägt. Sind die Tänze zu Ende, so wird er in Stücke zerschlagen. Die an sich sinnlose trogartige Aushöhlung bezeichnet wieder das dem vergehenden Mond anhaftende Dunkel. Auch das Durchbiegen des Stammes im Tanz hat nach den Gesängen des Festes zu urteilen die sichere Beziehung auf die Mondsichel. So heißt es (S. 663): „Dort am Himmel wandert er, tanzt und schwebt. Das geschieht Freund *Ífonatiri* Recht, daß er wandern muß, ohne zurückzukehren und sich umzuschauen. . . .“ Oder (S. 664): „Als Pindópalmschößling tanzt er und schwebt. . . .“ Gemeint ist der Tanzbaum als Symbol des vergehenden Mondes am Himmel, der seinem Schicksal, von der Sonne gefressen zu werden, entgegengehen muß. *Ífonatiri* ist nämlich der auch sonst (S. 145, 674) vorkommende Name für einen im Kriege Getöteten und Gefressenen[1], auf dessen unglückliches Schicksal das typische, in den Mythen immer wieder vorkommende „es geschieht ihm Recht“ hindeutet. Deutlicher noch ist ein anderer Gesang (S. 663): „Bringt das Kind vom Sonnenuntergang zum Sonnenaufgang. Legt es hierhin und zerstückelt es. Durchschneidet ihm ohne Aufhören den Nacken und werft es in den Fluß im Walde. Seht wie die Fische daran lecken.“ Das Kind, wie auch hier wieder der immer wiederkehrende Mond gegenüber dem feststehenden Mondbild des Urvaters genannt wird, muß im Hinblick auf seine stete Annäherung an die im Osten aufgehende Sonne von Westen nach Osten gebracht und zerstückelt werden, damit die Sterne ihn fressen. Der besondere Mythus zu diesem Feste, der mit dem Zerbrechen des Baumstamms als Brücke über einen Fluß und dem Gefressenwerden der darübereilenden Mondleute durch die Fische endigt, kann hier leider nicht mehr berührt werden (s. S. 107—109, 139, 330—343), weil noch eine Probe des zusammenhängenden, durchgehenden mondmythologischen Gehaltes der Mythen gegeben werden muß.

Ich greife zu diesem Zweck aus der Unzahl mondmythologischer Motive, die sich bei diesem Stamm und zunächst nur bei ihm, ohne Gewähr für gleiche Deutungen bei anderen Völkern, offenbaren, die Bei-

[1] Vgl. S. 143—149, 670—678 das Fest des Menschenfressens. *Húsiniamui*, das Sonnenwesen, ist der Typus des Menschenfressers.

spiele der beiden Ehegatten heraus, die als Dunkelmond und Hellmond eng miteinander verbunden sind und sich schließlich mehr oder weniger gewaltsam und eigenartig voneinander trennen.

1. *Nófuyetoma*, der stets in der Nacht bei Fackelschein auf die Jagd ging, verdankte sein Jagdglück den Seelen von Kröten, die er als Hilfsgeister ergriffen hatte. Die Kröten rächten sich aber, indem sie des Nachts an seiner Frau *Énokasaininyo* fraßen, so daß sie sogar die Knochen bloßlegten und den Schädel abtrennten. Morgens jedoch setzten sie beim Nahen des Gatten alles wieder zusammen. Deshalb erschien ihm seine Frau nur krank und immer kränker, bis er einst von Unruhe ergriffen unversehens mit der Fackel in die Hütte drang und den Schädel auf dem Boden liegend fand. Dieser sprang ihm sogleich auf die Schulter und ließ sich auf keine Weise abschütteln, da der Gatte schuld sei, daß sie die Gespenster gefressen hätten. Schließlich bewegte der Gatte den Schädel doch, sich einen Augenblick aufs Ufer niederzulassen, damit er tief unter dem Wasser die Reuse einsetzen könne, und benutzte diese Gelegenheit zur Flucht unter Wasser nach seiner Hütte, vor deren verrammelte Tür nun auch der Schädel rollte mit dem Rufe: „Weshalb hast du Furcht vor mir, da ich doch die Feuerfrau *ráikinyo* bin. ... Daher habe ich deinen Körper in Beschlag genommen und sitze nun hier auf dem Hintern in deinem Feuer.“ *Nófuyetoma* verwandelte ihn darauf in den Vogel *márasu*, der dieses Wort in der Nacht bei Mondschein singt (S. 109f., 354—363).

Diese „Feuerfrau“ kommt auch unter dem Namen des Vogels Dormilón (Langschläfer) als Bringerin des Feuers, das sie aus dem Munde nimmt, zu den Menschen, und kauert sich schließlich, als man ihr das Feuer genommen hat, gleich dem Schädel im Feuer nieder (S. 57f., 188—199). In einem anderen Mythus, wo sie Kinder frißt, wird sie Vollmond *(taife̱)* genannt und durch tiefen Schlaf am hellen Tage sowie durch Rollen auf dem Boden, nachdem ihr Stock zerbrochen ist, charakterisiert. Daß der Schädel der Erzählung also der dunkle Mond ist, der als *Énokasaininyo* (= die Gelbe) der vergehende Mond war und schließlich als ausgebrannter Mond, als Asche, im Feuer, d. h. hier auf dem Gatten, der feurigen Mondsichel sitzt — ist sicher erwiesen. Der schwer lösliche Zusammenhang mit ihrem Gatten *Nófuyetoma* (= Steinsonne), der die neue Mondsichel ist, kennzeichnet den an jedem unvollständigen, leuchtenden Mond haftenden Dunkelmond. Der Name „Steinsonne“ entspricht dem als Mond ausdrücklich bezeichneten Wesen „Kalte Sonne“ *(Mánaide hītoma)* (S. 52).

2. Eine Frau hatte einen Liebhaber, der sie stets besuchte, wenn der Gatte fischen ging. Endlich ertappte dieser beide und tötete den Liebhaber auf der Stelle, indem er ihm seine Hilfsgeister in den Mund

sandte. Der Frau gebot er, sich auf dem Felde in eine Hängematte zu legen, band ihr Arme und Beine an Pfählen fest und legte den Toten auf sie, damit sie sich nach Herzenslust lieben könnten. Aasgeier, die an der Leiche fressen, lösen schließlich ihre Bande, einer von ihnen nimmt sie auf den Rücken, gibt ihr einen ganz leichten Feuerbrand, nachdem er verschiedene Versuche mit Feuerbränden gemacht hat, die sich aber alle als zu schwer erweisen, und trägt sie an den Himmel, wo sie die Frau des Häuptlings der Aasgeier wird. — Ausschlaggebend für die Erklärung als neuer Mond für die ungetreue Gattin ist der Feuerbrand. Der auf ihr lastende tote Liebhaber ist der dunkle Mond, den der neue nicht leicht los wird (S. 83, 403—411).

3. Der Jäger *Hídoroma* trifft einen weißen Choruco-Affen, der als seine Frau bezeichnet wird, und verfolgt ihn Tag und Nacht, indem er eine Anzahl Schüsse mit dem Blasrohr vergeblich auf ihn abgibt. In der Nacht hängt er als schwarzer Choruco-Affe oder als Tautropfen am Baum. Endlich springt der Affe in einen See, in dem es seitdem glänzende Fische gibt. — *Hídoroma* (= der mit schwarzer Farbe Bemalte) ist der Dunkelmond, der immer in unmittelbarer Nähe seine Frau, den weißen Choruco-Affen (ein Tier, das es in dieser Farbe gar nicht gibt) als Symbol des neuen Mondes verfolgt. Dieser hängt selbst in der Nacht gelegentlich als Tautropfen oder schwarzer Choruco am Baum — ein Hinweis auf den vergehenden Mond und auf seine nahe Verwandlung in den Dunkelmond (schwarz bzw. Wasser!) —, springt schließlich in den See (Dunkelmond) und verwandelt sich in glänzende Fische (Sterne) (S. 58f., 515—519).

4. *Mítirekudu* schoß versehentlich auf seine Frau, die sich in einen schwarzen Choruco-Affen verwandelt hatte und auf einem Guamobaum Früchte aß. Sie war tot. Darauf wurde es Nacht, obwohl die Sonne im Mittag stand. Zugleich sprach der tote Choruco: „Der Zauberleuchtkäfer im Himmel hat uns Unheil gebracht.“ Darauf ging der Jäger weiter auf die Jagd, tötete immerfort Wild und verzehrte es sogleich. — *Mítirekudu* (= Guamobaum-Stern) ist der neue, gefräßige Mond, der sich des dunkeln Mondes, seiner Frau, durch Tötung entledigt hat, die dadurch zum Dunkelmond geworden ist. Das plötzliche Eintreten der Nacht am hellen Tage ist ein Beweis, daß es sich um den dunkeln Mond handelt (S. 112, 520f.). In anderen Fällen tritt beim Tode von Mondwesen ein plötzlicher Regen ein (Dunkelheit = Wasser).

5. Eine Frau jagte, indem sie vor ihrer Hütte sitzend ihre Nymphen lang aus ihrem Gliede zog und sie nach beiden Seiten weit in den Wald ausstreckte. Diese scheuchten Massen von Wild auf und trieben es zwischen die Beine der Alten, wo sie es an ihrem Leibe tötete und verzehrte. Ihr Schwiegersohn gerät eines Tages zwischen die Nymphen

und wird von ihnen eingeschlossen. Um nicht zugrunde zu gehen, schießt er nach ihnen und entflieht auf diese Weise voll Schrecken (S. 112f., 521—523). — Hier ist die Schwiegermutter (statt der Gattin) auch bildlich in der grotesken Anwendung der ausgereckten Nymphen der vergehende Mond, der noch immer sehr gefräßig ist. Das Schießen nach den Nymphen bedeutet das Freiwerden des gefangenen Jägers (neuer Mond) von der Umklammerung des alten, der durch die Tötung zugleich zum Dunkelmond wird.

Es sind nur fünf dieser Mondpaare mitgeteilt und zwar unter Weglassung schwierigerer zu verstehender Beweise, es gibt aber 16 der gleichen Art, was unter 26 allerdings umfangreichen Mythen recht viel ist. Wollte man diese 16 jede für sich sprechen lassen, in der Reihenfolge ihrer mondmythologischen Beweiskraft, so kommt man bei den letzten auf den Nullpunkt, und mit den Mondmotiven überhaupt verhält es sich ähnlich, indem sie schließlich durch zusammenhangloses Auftreten einmal von ihrer Beweiskraft verlieren, dann aber auch natürlich in der Ideenverbindung mit dem Monde nicht weiter interessieren. Bei den einer mondmythologischen Weltanschauung ergebenen Uitóto ist es aber Pflicht des Forschers, soweit als möglich der eigenartigen Mondstruktur ihrer lebendigen Literatur nachzugehen und festzustellen, wie sie mit den sonstigen Erzeugnissen ihrer Phantasie verkettet ist. Eine breite Grundlage ihres mondmythologischen Denkens ist über bloße Vermutungen hinaus festgestellt worden. Die Tatsächlichkeit dieser Anschauungen bei den Uitóto anzweifeln zu wollen, würde einen ebenso großen Mangel an historisch philologischem Urteil verraten, wie es andererseits einen, allerdings schon oft begangenen methodologischen Fehler bedeuten würde, wenn jemand als begeisterter Mondmythologe die Ergebnisse der Monduntersuchung bei den Uitóto siegesgewiß auf die ganze Welt ausdehnen wollte.

Im Grunde ist die völkerkundliche Betrachtung dieser Frage der Mondmythologie keine andere als die der philologisch-historischen Wissenschaften überhaupt, d. h. es kommt zunächst nicht auf die Feststellung von Entlehnungen und Übertragungen an, sondern auf die Ergründung des lebendigen Glaubens innerhalb eines von gleicher Kultur durchzogenen möglichst geographisch umgrenzten Gebiets. Was dort an Kulturströmen zusammengeflossen ist, hat seinen Weg durch den Geist der dortigen Menschheit genommen und ist zu einer mehr oder weniger geschlossenen Einheit geworden, die als solche allseitig festgestellt werden muß. Erst in zweiter Linie kommt die Verfolgung der einzelnen Flußadern der Kulturgüter. Um daher auf einem so umstrittenen Gebiet wie dem der Anerkennung oder Verwerfung mondmythologischer Betrachtung weiterzukommen, wäre es notwendig, daß

berufene Spezialisten auf ihren eigenen Gebieten, besonders dort, wo ein Einschlag des Mondes von vorneherein ersichtlich ist, das hier von einem Stamme m. E. in aller Unbefangenheit und Deutlichkeit vorgebrachte Material im Zusammenhang mit der ganzen Weltanschauung der betreffenden Menschheit auf ihre Stichhaltigkeit prüfen. Dabei wird die geschichtliche Tiefe bei Kulturvölkern ebenso von Bedeutung sein, wie in der Völkerkunde die Möglichkeit tieferen Eindringens in gegenwärtige Verhältnisse.

Nachtrag. Hans Naumanns Besprechung der „Uitóto"[1], die ich nach der Niederschrift der vorstehenden Ausführungen erhielt, dürfte am deutlichsten die bei dem mondmythologischen Einschlag empfundenen, aber nicht ausgesprochenen Gedanken einer Gruppe von Lesern des Buches zum Ausdruck bringen. Er erzählt kurz einen Mythus des Werkes, in dem sehr wenig Mondmythologisches im Zusammenhang vorkommt, und fährt dann fort: „Man wird Preuß nicht glauben wollen, daß solche und ähnliche primitive Erzählungen Symbolisierungen irgendwelcher astraler Vorgänge seien, daß es sich dabei z. B. um Mondvorgänge handele. Diese Art von Auslegung bedeutet nach meiner Meinung eine ungeheuerliche Verschiebung des Niveaus und eine Entweihung der kindlichen Simplizität. Das ist mein Haupteinwand gegen dies Werk des großen Forschers und sonst so ausgezeichneten Analytikers der primitiven Sinnesart, daß er sich auch hier nicht von seinen längst überholten Mondmythologien befreien konnte. Wenn die Personennamengebung Elemente des gestirnten Himmels benutzt, so ist das für mich natürlich ebensowenig ein Beweis für eine Mond- oder Sonnengeschichte, wie die Personennamengebung mit Elementen aus dem Tierreich mir ein Beweis für eine eigentliche Tierfabel wäre: Wie jemand Wolfram heißt, so kann auch jemand „Mondsonne" heißen, ohne daß die von ihm erzählte Geschichte etwas anderes als eine reine Menschengeschichte wäre."

Es ist demgegenüber wohl nicht überflüssig, nochmals darauf hinzuweisen, daß Naumanns Fehler in der Beurteilung des Buches darin liegt, mich als ausgesprochenen Vertreter „längst überholter Mondmythologien" hinzustellen, während für mich als Spezialforscher weder eine mondmythologische Mode, noch eine Gegenmode existiert. Die anderen Einwände sind gleichfalls allgemeine, von praktischen völkerkundlichen Untersuchungen fernzuhaltende Vorurteile, nämlich die Konstruktion eines Gegensatzes von Mond und „kindlicher Simplizität", ferner die Vermengung von Tierfabel, die ein spätes Produkt ist, und Mythus. Im Mythus können immer nur Menschen geschildert werden, ob man dabei an Tiere oder astrale Wesen denkt. Nur nebenher wird die Lebensart der Tiere gestreift, und noch mehr treten astrale Züge zurück. Eine allgemein verneinende Auffassung gegenüber mondmythologischen Ideen, wie sie N. in Besitz genommen hat und durch die Worte „längst überholt" gekennzeichnet wird, macht die Kritik zwar leicht, schließt aber natürlich ein verständnisvolles Eingehen auf die Psyche der Indianer von vorneherein aus, für die der Mond kein bloßes Naturobjekt, sondern in erster Linie „die höchste Gottheit" ist, die die Welt geschaffen hat und mit ihrem Sein durchdringt, in zweiter Linie aber die Menschen selbst als Mondwesen. Nicht aus Namen an sich ziehe ich Schlüsse, sondern aus der lebendigen Auffassung meiner Gewährsmänner, der Indianer.

[1] *Jahrbuch für historische Volkskunde* I S. 309.

Meister Eckeharts Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten.

In Umrissen dargestellt von **Max Pahncke** in Neuhaldensleben.

Möglich, daß irgendein kritischer Germanist — von den skeptischen gar nicht zu reden! —, wenn er den Titel dieser Arbeit liest, mitleidig den Kopf schüttelt ob der Aussichtslosigkeit des Unterfangens, bei der völligen Unsicherheit der Lage der Eckehartforschung[1] aus der ungesicherten Masse zweifelhafter und schlecht überlieferter Eckeharttexte „heute schon" Grundgedanken eckehartischer Mystik herauslösen zu wollen. Diese Lage ist mir aus langer kritischer Arbeit an dem Problem sehr wohl bekannt. Bei diesem Bemühen gewann ich indes schon vor längerer Zeit einen Gesichtspunkt, der sich mir immer klarer und sicherer als der Schlüssel zum Verständnis der eckehartischen Mystik erwiesen

[1] Die Romantik hatte mit dem gesamten deutschen Mittelalter auch M. E. wieder entdeckt. Auf die erste Periode romantischer Begeisterung an diesem „tiefsinnigsten Denker des Mittelalters" war dann erst sehr spät, nämlich seit P. H. Denifles epochemachender Entdeckung seiner lateinischen Schriften im Jahre 1886, die Periode kritischer Besinnung gefolgt. Denifle hatte diese kritische Einstellung sogar zu völliger „Unsicherheit in der Beurteilung E.s" (Spamer *Beitr. z. Gesch. d. dtsch. Sprache* 34, 309) gesteigert durch sein äußerst scharfes Urteil über den konfusen und eben dadurch nicht selten ketzerischen Scholastiker E., dessen nebensächliche und wenig eigenartige Mystik gar nicht in irgendeinem Gegensatz zur Scholastik stehe. Dies Urteil Denifles beruht indes auf einer falschen Fragestellung, da man mit dem Maßstabe aristotelisch-thomistischer Denkweise, den Denifle anlegt, nicht eine Erscheinung messen kann, die aus dem innersten Wesen des Neuplatonismus herauswächst und deren Mystik und Ketzerei eben ihr Neuplatonismus ist. Das hat im wesentlichen schon A. Hauck gefühlt, der in seiner großen *Kirchengeschichte Deutschlands* (V. 1. 271ff., 1911) in vorsichtigster Weise die erste neuere Darstellung des Gegenstandes gegeben hatte. Zum beherrschenden Gedanken aber ist diese Tatsache bei J. Bernhart erhoben in seinem neuen, kühnen, großzügigen und geistvollen Buche über *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, das mir erst nach Abschluß der vorliegenden Arbeit zugänglich wurde, dessen Darstellung der Lehre E.s sich mit der meinigen berührt (Reinhardt, München 1922 = Kafka *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen.* Band 14). — Die wichtigste Literatur bei Hauck a. a. O., die wichtigsten Texte die bekannten bei Pfeiffer, Jundt *(hist. du panth.)*, Jostes und Langenberg s. dort.

hat.[1] Indem ich diesem Gesichtspunkt nachging, ihn in den Quellen überall bestätigt fand, seinen inneren Aufbau zu verstehen suchte, und nun das gefundene Quellenmaterial im Rahmen dieses inneren Aufbaus zu ordnen und sinnvoll zu einem geschlossenen Ganzen zu verbinden suchte, glaube ich die leitende Idee erfaßt und entwickelt zu haben, die wenigstens in E.s Reifezeit alles durchdringt und beherrscht und der E. „die Welt erobern will".[2] Diesen Brennpunkt der Religion M. E.s aufleuchten zu lassen ist der Zweck meiner Untersuchung.

Sollte ich auf einem falschen Wege sein, so würde es mir nachgewiesen werden müssen und die an diese Arbeit gewandte Energie dann also Gegenenergie wecken, die doch vorwärts hülfe. Jedenfalls: gewagt werden muß ein Vorstoß in dies unerforschte Wunderland, das so viele suchen und so wenige finden, weil es immer wieder Trugbilder erzeugt, doch endlich einmal wieder; denn vom untätigen Warten auf irgendein großes Wunder kommen wir nicht weiter.

Um die Arbeit auf eine kritische Grundlage zu stellen, schicke ich ihr eine kurze Darstellung der gegenwärtigen Lage des Problems der Echtheit der eckehartischen Schriften voraus[3], nicht nur weil sie viel-

---

[1] Ich habe ihm vor dem Kriege in der *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 34, 58 ff. schon einmal Ausdruck verliehen in einer kurzen Darstellung der eckehartischen Lehre vom *unigenitus filius dei*, die ich in vorliegender Arbeit in einen größeren Zusammenhang einreihen will. F. Weinhandl hat in seiner Broschüre *Meister Eckehart im Quellpunkt seiner Lehre* (Keyser, Erfurt 1923) übrigens meiner Auffassung beigepflichtet.

[2] Bernhart a. a. O. S. 176.

[3] Das Echtheitsproblem der deutschen Schriften M. E. liegt heute etwa folgendermaßen:

1. Der sicherste Ausgangspunkt in dieser Frage ist heute E.s Rechtfertigungsschrift von 1326 gegen die Kölner erzbischöfliche Inquisition. Diese lange und schmerzlich erwartete Veröffentlichung des † P. Augustinus Daniels O. S. B. ist eben — Juli 1923 — erschienen, als mein Manuskript bereits abgeschlossen war (*Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart. Mit einem Geleitwort von Cl. Bäumker = Beitr. z. Gesch. d. Phil. d M.-A.* usw. Bd. XXIII, Heft 5). Die hier in Aussicht gestellte Arbeit von Spamer über die Zitate aus E.s deutschen Schriften, die wohl in erster Linie das Echtheitsproblem aufrollen wird, steht noch aus. Ich beschränke mich deshalb hier auf die Mitteilung der wichtigsten schon von Cl. Bäumker in seinem Geleitwort S. IXf. verzeichneten Feststellungen: Das „Defensorium" enthält u. a. 15 Stellen aus dem Buch *Benedictus deus* von M. E., von denen 13 auf das *Buch der göttlichen Tröstung*, 2 auf das ihm angeschlossene Stück *von dem edlen Menschen* entfallen. Damit wird das schon 1909 von Spamer ermittelte Zeugnis des Joh. Wenck in seiner *ignota litteratura* für M. E. als den Autor des *liber Benedictus* vollends erhärtet. — Von deutschen Predigten, die E. hier selber beglaubigt, nennt Bäumker Pfeiffer nr. 6, 8, 25, 82, 84, 90, 96 (nicht 46, wie dort versehentlich). Genauere und weitere Nachweise wird Spamer geben müssen.

2. Annähernd ebenso sicher wie diese deutschen Schriften (und von den

leicht den einen oder anderen Leser interessiert, sondern vor allem, weil ich es für nötig halte, gegenüber allerlei Kritik und Skepsis ein-

---

lateinischen z. B. die in der Rechtfertigungsschrift herangezogene *expositio super genesim*) sind die lateinischen, deren Titel von Quétif und Echard sowie von Trithemius aufgeführt werden und von denen Denifle im Jahre 1886 das Hauptwerk, das *opus tripartitum*, unter E.s Namen bruchstückweise in einer Erfurter, dann ganz in einer Cueser Hs. entdeckte, die auch noch das *opus sermonum* enthielt. An der Übereinstimmung jener Titel mit den betr. Texten unter E.s Namen ist wohl nicht zu zweifeln und m. W. auch nicht gezweifelt worden.

3. Ein mindestens ebenso sicherer Ausgangspunkt für den Nachweis der Echtheit eckehartischer Stücke wie die Verzeichnisse von Quétif-Echard und Thrithemius ist die Bulle Johann des XXII. vom 27. März 1329 mit ihren 28 teils „übellautenden", teils verdammten Sätzen des Meisters. Die Sätze sind in Köln zu Lebzeiten und unter den Augen E.s zusammengestellt. Der Wert dieser Urkunde für das Echtheitsproblem wird daher nur von dem der Rechtfertigungsschrift übertroffen, und die Identität eines solchen Satzes der Bulle mit dem einer Predigt ist daher ein völlig unbezweifelbares Kriterium der Echtheit einer solchen. Durch die Bulle wird nun abermals Pf.s Traktat V und werden außerdem die Predigten Pf. nr. 40, 65 und 84 für E. gesichert.

Es gehören demnach E. sicher von den deutschen Schriften vor allen: Tractat V und das Stück *von dem edlen Menschen*, Pf. nr. 6, 8, 25, 40, 65, 82, 84, 90, 96. Von ihnen sind in Handschriften für E. namentlich bezeugt:

5×: Pf. nr. 8 (= lat. Text *Ztschr. f. die Phil.* 38, 179ff. und Paralleldruck aus zwei Hss. *Nederl. archief voor kerkgeschiedenis. Nieuwe serie* III 1, 66ff.); 2×: Pf. nr. 84 (= Str. nr. 33; Jo. nr. 31); 1×: Pf. nr. 6, 40; Pf. nr. 25 nur für Bruder E. Die übrigen: Pf. Traktat V, das Stück *von dem edlen Menschen*, Pf. nr. 65, 82, 90, 96 sind bisher handschriftlich nicht für E. nachgewiesen.

4. Es folgt ein Verzeichnis der deutschen Predigten, die in den zuverlässigsten Handschriften unter E.s Namen gehen. Der Name erscheint entweder einleitend bzw. schließend oder — was gleichbedeutend ist — mit einem Zitat aus der Predigt verbunden. Auf wessen Autorität die Zuweisung zurückgeht, bleibt ungewiß. Die Zuverlässigkeit dieser Zuweisung erscheint natürlich in verschiedenem Lichte. Die in bezug auf die Zuweisung zuverlässigste E.-Handschrift ist zweifellos die Oxforder, die Strauch gedruckt hat. Sie ist deshalb hier an erster Stelle verwertet. Handschriftlich bezeugt für M. E. sind nun außer den bereits angeführten Texten:

a) 5×: Pf. nr. 15.

b) 3×: Str. nr. 34 (= Pf. nr. 52); Pf. nr. 55 (= Wack. nr. 59).

c) 2×: Str. nr. 20 (= Pf. nr. 35, Jo. nr. 16/17, *Münch. Museum* 1, 8ff.); Str. nr. 21 (= Pf. nr. 31); Str. nr. 28 (= Pf. nr. 41); Str. nr. 46 (= Jo. nr. 73); Str. nr. 48 (= Pf. nr. 62); Pf. nr. 10, 11, 16, 26, 28, 44. 51.

d) 1×: Str. nr. 1, 4 (= Jo. Anh. nr. 4; Pf. nr. 29), 8, 10, 15, 16, 19 (= Pf. nr. 72), 22 (= Pf. nr. 79), 24 (= Lotze S. 53ff.), 26, 27, 36 (= Pf. nr. 45, Lotze S. 58ff.), 37, 42, 47, 49, 50, 51 (= Pf. nr. 98), 55, 57, 58, 59 (= Pf. nr. 97), 60 (= *Ztschr. f. dtsch. Alt.* VIII, 238ff., *Ztschr. f. hist. Theol.* 1866, 468ff.), 61; — Pf. nr. 13, 27, 30, 32 (= Paralleldruck nach drei Hss. bei Spamer *Texte* S. 23ff.), 33, 34, 36, 37, 38 (= Jo. nr. 69[2]), 39, 46, 47, 48, 50, 53, 56, 58, 60, 76[1], 89, 100. — Ju. nr. 2 (= Paralleldruck aus zwei Hss. bei Spamer *Texte* S. 78ff.), 7, 14. Außer-

mal wieder daran zu erinnern, daß die nachgeprüfte Überlieferung hier wie anderwärts zunächst einmal Glauben beanspruchen kann.

---

dem eine große Reihe von Bruchstücken, die ich in meinen *Eckehartstudien* S. 30ff. zusammengestellt habe.

Diese Predigten sind natürlich zunächst unverdächtig, soweit sich nicht irgend welche Bedenken gegen sie ergeben. Nicht aufgenommen in dieses Verzeichnis habe ich die Melker Texte, die schon Pfeiffer „stark überarbeitet“ erschienen. Man wird sie aus dem Spiel lassen müssen, solange diese Melker Handschriften nicht genauer untersucht worden sind. Außerdem sind mir, zum mindesten in der vorliegenden Form, aus verschiedenen Gründen verdächtig die Predigten Pfeifer nr. 1—4, die merkwürdigerweise bei der Darstellung eckehartischer Lehre mit Vorliebe benutzt zu werden pflegen. Beiseite gelassen habe ich die für das einzelne kritisch wertlosen Überschriften des Taulerdrucks von 1521, sowie der Hss. Wien 2728, Strassb. 810^b und Paris Ms. all. 222.

Bleiben noch die für Bruder E. bezeugten Texte. Es sind — von Bruchstücken abgesehen — die Predigten Pf. nr. 18—25, 47, 56, 70. Da von ihnen die nr. 20 und 56 auch für Meister E. in Anspruch genommen sind, und ausgerechnet in einer der offensichtlich spätesten, weil ketzerischsten aller E.-Predigten, in Pf. nr. 56, die Wendung *bruoder* begegnet (übrigens im Text!), so brauchen wir dieser Bezeichnung wohl keine besondere Bedeutung beizumessen. Anders steht es mit der ganz bestimmten, eine Amtsbezeichnung wiedergebenden Überschrift der *rede der underscheidunge* (= Pf. Traktat 17, krit. Text durch E. Diederichs), deren Angabe in die uns bekannten Lebensumrisse E.s ausgezeichnet paßt. Wir haben an der Urheberschaft E.s zu zweifeln keinen Grund und brauchen uns diesen Glauben auch nicht durch Behaghels kritische Untersuchungen (*Beitr. z. Gesch. d. dtsch. Sprache* 34, 530ff.) irgendwie erschüttern zu lassen. Man schiebt literarhistorische Argumente, die Generationen erarbeitet haben, nicht mit einer Handbewegung beiseite. Das heißt die Beweiskraft stilistischer Mittel ganz erheblich überschätzen. Außerdem baut Behaghel auf falscher Grundlage auf:

a) setzt er sich über die von allen Kennern festgestellte Tatsache hinweg, daß die vorliegenden Predigten meist nicht vom Autor selbst aufgezeichnet und durch viele Schreiber- und Abschreiberhände hindurchgegangen sind,

b) läßt er die Tatsache des kompilatorischen Charakters der meisten Traktate unbeachtet,

c) gesteht er zwar verschiedene stilistische Mittel für Rede und Schrift zu, vergleicht aber trotzdem Stücke beider Arten,

d) rechnet er nicht mit der Möglichkeit einer inneren und infolgedessen sich auch stilistisch ausprägenden Entwicklung E.s, die m. E. gerade ein Charakteristikum für ihn ist.

Damit fallen alle Voraussetzungen für die Möglichkeit der stilistischen Betrachtung Behaghels an diesem Material und alle seine Folgerungen.

5. Es gibt nun aber auch eine ganze Reihe von Stücken — und es sind mitunter gerade die wertvollsten —, wie z. B. Traktat V und Pf. nr. 65, welche die Handschriften nicht für E. beglaubigen und die ihm doch gehören. Natürlich ist bei dieser Zuweisung der subjektiven Willkür Tür und Tor geöffnet und daher äußerste kritische Vorsicht geboten. Vieles bei Pfeiffer, was nicht handschriftlich bezeugt ist, kommt für ihn nicht in Frage, z. B. eine Reihe von Traktaten der Pfeifferschen Ausgabe.

Fragestellung und kurze Umschreibung der Lehre.

Die Lehre M. E.s ist eine Frucht am Baume des Neuplatonismus. Das Urwesen und das aus ihm ausgeflossene Einzelwesen sind die Pole dieser Religionsphilosophie. Das Einzelwesen geht aus dem Urwesen hervor und kehrt schließlich wieder zu ihm zurück. Urwesen und Einzelwesen sind also eins. Dieser neuplatonische Pantheismus ist auch die Voraussetzung des Denkens E.s.

Seine Grundthese lautet im Prolog zu seinem lateinischen Hauptwerke: *Esse est deus* und *si esse est aliud quam deus et alienum deo, deus esset nihil*[1], umgekehrt in seiner sicherst beglaubigten deutschen Schrift, dem *liber Benedictus: beneme man allen creaturen . . . das wesen, das got git, so pliben si plos nicht.*[2] Auf die schärfste Formel hat E. diesen Grundgedanken in einer durch die Bulle gesicherten Predigt gebracht, wenn er sagt: *gotes wesen ist min leben. Ist min leben gotes wesen, so muoz das gotes sin min sin [sin] und gotes istikeit min istikeit, weder minner noch mer.*[3] Oder: *meister Eckehart [sprach]: göttelich wesen ist min wesen und min wesen ist götlich wesen. daz kunden die studenten nüt verston. . . .*[4]

Auch sonst wurzelt E. tief im Neuplatonismus Plotins und seiner Nachfolger. Ihre Lehre von der Seele, ihrer Herkunft aus der „übersinnlichen Welt", ihrem „Herabsteigen in einen Körper", ihrer „Lossagung vom Leibe und allem was mit ihm zusammenhängt", ihrer „Erhebung in die übersinnliche Welt" und ihrer schließlichen „Rückkehr

---

Als ein wichtiges Kriterium eckehartischen Ursprungs erscheint mir u. a. die für E. eigentümliche Lehre vom *unigenitus filius dei*, die in dieser Arbeit ausführlich entwickelt werden wird. Sie ist enthalten in den Predigten: Pf. 7, 10, 14, 40, 43, 47, 50, 56, 59, 65, 66, 74, 81, 83, 88, 94, 96; Jostes 82; Jundt 9, 10, 14; Lang. S. 196 u. 202, sichert diese also für E. Eigentümlicherweise sind von diesen Stücken bisher nur Pf. 10, 40, 47, 50, 56 und Jundt nr. 14 handschriftlich für E. bezeugt. Die nr. 14, 40, 43, 56, 65, 74, 81, 83, 88, 96 stehen aber wenigstens in der bekannten Predigtreihe im Taulerdruck von 1521 mit der Überschrift *„namentlich und sunders meister Eckarts"* (Pf. nr. 7 = *Ztschr. f. dtsch. Alt.* XLIX, 395; nr. 83 = krit. Text in meinen *Eckehartstudien* 24 ff.).

Weiter sind Zusammenhänge zwischen den hier aufgeführten und anderen Texten nachgewiesen und nachweisbar, so daß sich die Zahl zuverlässiger E.-Texte über die hier genannten hinaus noch bedeutend vermehren ließe.

Endlich nenne ich als wichtige unbeglaubigte E.-Texte, für die ich Glauben erbitte, noch: Lang. 190 *Sub umbra etc.*, 200 *Nemo potest etc*; Preger I 484 *Der kunig Davit etc.*; *Ztschr. f. dtsch. Alt.* XLIX, 400 *Homo quidam nobilis etc.*; Tauler 1521 f. 281 v b *Amor est fortis etc.*; Pf. nr. 87 (*Ztschr. f. dtsch. Phil.* XXXVIII 334; *Ztschr. f. dtsch. Alt.* LIX N. F. XLVII 210).

[1] Hauck a. a. O. 280 Anm. 3. [2] Ausg. von Strauch 33, 14.
[3] Pf. 204, 19 f. in nr. 65. [4] Simon a. bek. O. 30.

zur Gottheit"[1]: diese Grundtatsachen neuplatonischer Religion sind auch die Elemente der eckehartischen Lehre von der Seele, ihrem Ursprung, ihrem Erdenwallen und ihrer Rückkehr zum Ursprung. Dieser Prozeß, der im Mittelpunkt des religiösen Interesses E.s steht, erfährt bei ihm eine höchst eigenartige Gestaltung in seiner Lehre von der Geburt Gottes im gerechten Menschen, an die wohl auch Denifle denkt, wenn er von E. sagt, daß er sich „in einem wesentlichen Punkte von seinen Vorgängern entferne".[2]

Welche grundlegende Bedeutung die Geburt Gottes in der Seele für ihn hat, sagt uns E. selber mit unübertrefflichen Worten: *war um bete wir? warumme vasten wir? warumme tun wir alle gute werc? war umme ... ist got mensche worden, daz daz hoeste ist? Ich spreche: darumme daz got geboren werde in der sele und daz dy sele in gote geboren werde! Darumme ist alle dy schrift geschriben, darumme hat got alle dy werlt geschaffen ...!*[3] So rückt E. die Geburt Gottes in der Seele des Menschen in den Mittelpunkt der Welt: sie ist das Geheimnis, der Sinn, das Ziel des gesamten Weltverlaufs. Kein Wunder, daß sie im Mittelpunkt des Interesses und der Verkündigung des Meisters steht.

Ihr Inhalt ist etwa dieser:

Das ungeschaffene *aliquid in anima* ist aus einer höheren Welt herniedergestiegen und hat sich mit der geschaffenen irdischen Welt verbunden, strebt aber in hartem Kampfe danach, sich von den Fesseln der sinnlichen und geistigen Kräfte des geschaffenen Menschen wieder freizumachen, um zur höheren Welt zurückzukehren. Ist das *aliquid in anima* erst *abegescheiden* von allem Geschaffenen, dann erzeugt der väterliche Gott in dem mütterlichen *aliquid in anima* den *unigenitus filius dei*, und damit ist die völlige Vereinigung der Seele mit Gott schon in diesem Leben vollendet.

E. selber mag uns diese Grundgedanken in ihren Zusammenhängen und in ihrer Bedeutung verdeutlichen: *ich wart gefraget, was got tuo in dem himelę? Nu spriche ich: er hat sinen sun ewecliche geborn unde gebirt in iezunt unde sol in ewecliche gebern ... daz ist gote lustlicher dan do er himel und erde geschuof.*[4] Gott liebt nämlich die Seele: *got der smucket und erbiutet sich also engegen der sele unde hat sich mit aller siner gotheit dez geflizzen, daz er der sele behegelich werde.*[5] Und die Seele liebt Gott. Die von dem Geschaffenen *abegescheidene* Seele ist fertig, ist bereit, Gott zu empfangen, der ihr naht wie ein vom Eros erfüllter Bräutigam der Braut. Endlich wird dieser Sehnsucht der beiden Liebenden Erfüllung:

---

[1] Zitate aus Zellers Grundriß.
[2] *Arch. f. Lit. u. Kirchengesch. d. M.-A.* II 425.
[3] Jostes 107, 27ff. in nr. 4 des Anhangs.
[4] Pf. 598, 9f. [5] Pf. 148, 22.

da koset got mit der sele und: *da ist mund zu mund kumen und da ist kuss ze kuss kumen.* In dieser liebenden Vereinigung *hat der vater kindbette in einer jegelicher guoter sele,*[1] erzeugt der väterliche Gott und empfängt und gebiert das mütterliche *aliquid in anima* den *unigenitus filius dei*, den eingeborenen Sohn, Christus: *Selic ist der mensche, unde vil selic, der den himelischen vater alsus in siner sele kindbetten sol.*[2] So vollzieht sich die Rückkehr der Seele in ihren Ursprung in der Form einer Vergottung der Seele.

E. hat selbst in einer seiner deutschen Predigten die Elemente dieser seiner Lehre kurz formuliert und zugleich darauf hingewiesen, daß sie der wesentliche Inhalt seiner Verkündigung seien. Die wichtige Stelle lautet: *swenne ich predien, so pflige ich ze sprechende von abegescheidenheit und dass der mensche lidig werde sin selbes und aller dinge; zem andern male, dass man wider ingebildet werde in das einveltige guot, das got ist; zem dritten male, dass man gedenke der grozen edelkeit, die got an die sele hat geleit, dass der mensch da mit kome in ein wunder ze gote; zem vierden male von götlicher nature luterkeit.*[3]

Die drei ersten Themen der angeführten E.-Stelle decken sich genau mit den drei Grundbegriffen, welche die logische Entwicklung der Lehre von der Geburt Gottes als die beherrschenden erweist. Ich beginne mit dem dritten Gesichtspunkt E.s, der *grozen edelkeit, die got an die sele geleit hat,* dadurch, daß er ihr ein *aliquid* seines Geschlechts *in animam* gegeben. Über dieser psychologischen Grundtatsache erhebt sich dann die in der E.-Stelle zuerst aufgeführte ethische Forderung der *abegescheidenheit.* Hinter ihr aber ragt empor das hohe Ziel, *daz man wider ingebildet werde . . . in got,* daß man vergottet werde, der Endzweck der Schöpfung, die Erzeugung und Geburt des *unigenitus filius dei.*

Immer wieder kreisen E.s Gedanken in seiner deutschen Predigt um dieses unergründliche beseligende Geheimnis, in das in steter anschauender Betrachtung sich zu versenken seine Bestimmung ist und von dem immer aufs neue Kunde zu geben das übervolle Herz ihn treibt. Diese Tatsache erklärt die Bemerkung von Jostes: „man kann sich darüber nicht täuschen, daß der Kreis der Gedanken in den Predigten E.s ein ziemlich enger ist.“[4] Den Unterton von Enttäuschung aber, der in diesem Urteil erklingt, wandelt H. Büttner in ruhige Befriedigung durch das einsichtigere Wort: „nicht das ist das Kennzeichen ursprünglicher philosophischer Begabung, daß einer recht viele neue Begriffe

---

[1] Pf. 610, 21; Jostes 6, 27 in nr. 9; Pf. 598, 11.
[2] Pf. 598, 12. [3] Pf. 91, 24f. in nr. 22.
[4] a. a. O. XII.

und Gedanken hat, sondern daß er nur einen Gedanken hat, freilich einen, der für Leben und Sterben ausreicht und von dem alle anderen Gedanken . . . nur Anwendungen und Ableitungen sind."[1] Ja, J. Bernhart erklärt geradezu: „es macht seine Größe aus, daß er nur einen Gedanken hat."[2]

Die psychologische Voraussetzung: *aliquid in anima.*

Der echt neuplatonische Gedanke des Dichters

> Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
> wie könnt uns Göttliches entzücken!

lautet in der Sprache der deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts: *nye geen mensche en mach gade genscliken volgen, hy en heb gelijckenisse gads in hem*[3] und entsprechend umgekehrt: *en hadde die ziele niet en hoer een gelijckenisse gads, soe en vermochte got niet in hoer te werken.*[4] Von dieser Seelentatsache, daß *ein etwaz in der sele ist, da got inne lebet*[5], geht die Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten aus. Die Seele selbst ist geschaffen. Dieses „Etwas" aber, das von göttlicher Art ist, kann natürlich nicht geschaffen sein und wohnt auch nur in der Seele, ohne mit ihren Kräften irgendeine Gemeinschaft einzugehen: *da got die sele berüeret hat unde geschaffen unschöpflich, da ist diu sele als edel als got selber ist*[6] und deutlicher, die sprachliche Unzulänglichkeit des *geschaffen unschöpflich* beseitigend: *als ich me gesprochen han, daz etwaz in der selen ist, daz gote also sippe ist, daz ez ein ist . . . nu ist diz aller geschaffenheit verre unde vrömde.*[7]

Diesen letzteren Gedanken bringt E. auch in scharfer polemischer Zuspitzung zum Ausdruck: *ich spriche, daz etwaz ob der sele geschaffener nature ist. Und etliche pfaffen die verstent des niht, daz etwaz si, das gote also sippe ist und also ein ist . . . disem ist verre unde vremde alliu geschaffenheit und alliu schepflichkeit . . .*[8] und fast gleichlautend an anderer Stelle: *ez ist etwaz, daz über daz geschaffen wesen der sele ist, daz kein geschaffenheit rüeret . . . ez ist sippeschaft götlicher art . . . hie hinken manige pfaffen an.*[9] Zu den Pfaffen, welche diese Anschauung E. von einem ungeschaffenen Etwas göttlichen Ursprungs, das in der Seele wohne, beanstandeten, gehörten auch die Kölner Pfaffen, welche die Sätze der Bulle gesammelt und nach Rom geschickt hatten, so daß das ungeschaffene *aliquid in anima* nicht nur in einem Satze der Bulle

---

[1] Bd. I, XXXIX. [2] a. a. O. 199.
[3] Pf. nr. 64, s. meine *Eckehartstudien* 21, 6 ff.
[4] Langenberg 193, 29 f. in *Sub umbra illius etc.*
[5] Pf. 256, 23 f. in nr. 80. [6] Pf. 267, 7 f. in nr. 83.
[7] Pf. 311, 4 f. in nr. 96. [8] Pf. 234, 36 f. in nr. 74.
[9] Pf. 261, 9 f. in nr. 81.

Johanns XXII. vom 27. März 1329 erscheint, sondern E. auch Anlaß gibt, sich in der öffentlichen notariell beglaubigten Erklärung vom 13. Februar 1327 mit ihm zu beschäftigen. Satz 27 der Bulle beginnt mit den Worten: *aliquid est in anima, quod est increatum et increabile,* und gleichlautend heißt es in einer Predigt: *ich han etwenne gesprochen von einem liehte, ist in der sele, daz ist ungeschaffen und unschepfelich.*[1] Die Bulle fährt dann, dies *aliquid* erläuternd, fort: *si tota anima esset talis, esset increata et increabilis,* genau übereinstimmend mit der Erklärung in der Dominikanerkirche zu Köln, in der E. bestätigt, gesagt zu haben, *quod aliquid sit in anima, si ipsa tota esset talis, ipsa esset increata.* Auch diese beiden Sätze finden sich in den deutschen Predigten wieder. In der oben schon einmal herangezogenen Predigt Pf. nr. 96 steht der Satz: *wer der mensche allez also, er were alzemale ungeschaffen und unschepfelich*[2], und in einer anderen Predigt erklärt E.: *ain chraft ist in der sele (von der ich och me gesprochen han) und were di sele alle also, so waer si ungeschaffen und unschoepflich.*[3] Aus dem Vermerk: *disz ist das ungeschaffen in der sele, da meister Eckhart auff spricht* im Traktat *von der Minne*[4] geht hervor, daß diese Lehre E.s auch sonst bekannt war und als charakteristisch für ihn empfunden wurde.

E. fügt den Worten *et quod aliquid sit in anima, si ipsa tota esset talis, ipsa esset increata, intellexi verum esse* in der Erklärung vom 13. Februar 1327 noch eine Verwahrung hinzu: *nec etiam unquam dixi . . . quod aliquid sit in anima, quod sit aliquid animae, quod sit increatum et increabile.* Er hat gesagt, daß ein *aliquid increatum* in der Seele wäre, hält es aber, zur Vermeidung von Mißverständnissen, für nötig, hinzuzufügen: ich habe aber niemals behauptet, daß dieses (ungeschaffene) *aliquid,* das in der Seele wohnt, ein Stück der (geschaffenen) Seele oder mit ihren Kräften zu verwechseln wäre. Deshalb ist den Worten: *got ist in der sele mit siner nature, mit sime wesene* die Bemerkung hinzugefügt: *unde er enist doch niht diu sele.*[5] Ähnlich heißt es in der Predigt von der inneren Armut: *ein ding ist in der sele . . . daz bekennet selbe niht noch minnet niht also als die crefte der sele*[6], und anderwärts: *ein kraft ist in der sele . . . und ist niht ein kraft der sele, als etlich meister wollen. . . .*[7,8]

---

[1] Pf. 193, 16 in nr. 60.
[2] Pf. 311, 7f.
[3] Jundt p. 268, 5f. in nr. 11.
[4] Preger II 423.
[5] Pf. 180, 39f. in nr. 56.
[6] Pf. 282, 18f. in nr. 87.
[7] Pf. 113, 26 und 36 in nr. 32.
[8] Gegenüber diesem vielfältigen Nachweis eines *aliquid in anima . . . increatum et increabile,* in dessen Feststellung Bulle, eckehartische Erklärung, herangezogene Predigten und andere Autoren restlos übereinstimmen, wird Pummerers Versuch a. bek. O. S. 46/47 hinfällig, E.s Lehre von diesem *aliquid . . . increatum et increabile* zu bestreiten. Dieser Versuch zwingt Pummerer

Dieses *aliquid in anima*, das Gott *sippe* ist, Wesen von seinem Wesen, ungeschaffen und unschöpfbar wie Gottes Wesen selber, erscheint nun bei E. unter den allerverschiedensten Namen. Als *gelijkenisse gads*, als *liecht*, als *kraft in der sele* ist es uns im Vorhergehenden schon begegnet, nicht ohne daß auf den gefährlichen Doppelsinn des Wortes hingewiesen worden wäre.

In der durch die Rechtfertigungsschrift Eckeharts als echt erwiesenen und auch in der Überlieferung am häufigsten für ihn in Anspruch genommenen seiner Predigten, Pf. nr. 8, bezeugt E. selbst diese Tatsache. Nachdem er ausgeführt hat: *ich han ouch me gesprochen, daz ein kraft in der sele ist . . . in dirre kraft ist got alzemale grüenende unde blüende in aller der froide und in aller der ere, daz er in im selber ist. . . . got ist in dirre kraft als in dem ewigen nu . . .*[1] erklärt er:

> *ich han etwenne gesprochen ez si: ein kraft in dem geiste . . .*
> *underwilen han ich gesprochen ez si: ein hütte des geistes;*
> *underwilen han ich gesprochen ez si: ein lieht des geistes;*
> *underwilen han ich gesprochen ez si: ein fünkelin.*

Ich spriche aber nu: ez enist weder diz noch daz . . . dar umbe nenne ich ez nu in einer edelerr wise denne ich ez ie genante . . .: ez ist von allen namen fri unde von allen formen bloz . . . als got ledig unde fri ist in ime selber. . . .[2]

E. wird trotz der Schlußwendung diese (und andere) Bezeichnungen für das *aliquid in anima* wechselnd bis an sein Lebensende gebraucht haben. Indes zwingt die Wendung *dar umbe nenne ich ez nu in einer edelerr wise, den ich ez ie genante* andererseits zu der Annahme, E. habe diese „edlere Bezeichnung" vor Pf. nr. 8 nicht gebraucht; sie scheint also den Reigen dieser Bezeichnungen zu schließen.

(Schluß folgt.)

---

zunächst dazu, den Satz 28 der Bulle zu korrigieren. Die gleichlautende Kölner Erklärung bleibt vor diesem Schicksal nur dadurch bewahrt, daß Pummerer sie mißversteht. Er sperrt nämlich in dem Satze: *quod aliquid sit in anima, quod sit increatum et increabile* die Worte *quod sit increatum et increabile.* Da E. aber, wie aus meiner Darstellung hervorgeht, nur bestreitet, daß dies *aliquid . . . increatum et increabile . . . aliquid animae* sei, hätten die Worte: *quod sit aliquid animae* gesperrt werden müssen; denn das ist es, *cuius oppositum scripsi et docui,* während das *aliquid in anima . . . increatum et increabile* gerade das ist, was er mit Leidenschaft predigt. E. hat eben recht: *etliche pfaffen verstent des nit, daz etwas si, daz gote also sippe ist. . . .* Pf. 234, 37.

[1] Pf. 44, 23f. [2] Pf. 46, 3f.

Eunuchs in ancient religion.

By **Arthur Darby Nock** (Clare College, Cambridge).

Religious castration being Oriental in origin, eunuchs have no place in purely Greek or Roman cults.[1] They figure prominently in the worship of Cybele, the Dea Syria, Hecate[2], the Aphrodite of Aphaca in Syria[3], and the Scythian mother goddess; these deities are closely akin, each being a great goddess of fertility. The motive for this self-mutilation is obscure. Professor H. J. Rose has recently supported the view, first put forward by Mr. A. B. Cook (Zeus I p. 394f.), that it is the desire to give added *uires* to the goddess.[4] We cannot deny that the ancients held that man could genuinely magnify god[5]; moreover, when Prudentius says of Cybele (Peristeph. X 1069f.), *'illam reuolsa masculini germinis | uena effluenti pascit auctam sanguine'*, he does, I think, indicate that such an idea could find a place within her cult. The severed genitals of her devotees are regarded as an offering by the writer of the Passio S. Symphoriani ch. 6 (p. 82 Ruinart[2])[6]; their dedication to Attis is recorded in the Scholia on Lucian Jupp. Trag. ch. 8 (p. 60 Rabe); they were commonly preserved in a *cista*.[7] At the same time, this evidence hardly bears out the idea that the original aim of the individual's abandonment of generative power was the increase of the deity's.

Nor, again, do the texts bear out the older view, that the eunuch wished to assimilate himself to the goddess.[8] It rests chiefly on the fact

---

[1] The eunuch neocoros of Apollo at Delphi (Hermipp. fr. 13, *J. H. G.* III p. 39, ap. *Anecd. Bekker* p. 233.14), is a shadowy figure: cf. Perdrizet *Rev. ét gr.* XII (1899) p. 40. Poulsen's inferences (*Delphische Studien* I p. 27f.) are very hazardous.

[2] At Ephesus (cf. Picard *Éphèse et Claros* p. 179ff., 222ff.), Stratoniceia (Lebas-Waddington *Inscr.* V 519, 19), and Lagina (*Bull. corr. hell.* XLIV p. 79n. 11d, p. 84 n. 16).

[3] Euseb. *Vita Const.* III 55. [4] *Class. Quart.* 1924 p. 14f.

[5] Cf. A. B. Cook *Folklore* XIV (1903) p. 270f.

[6] Cf. Euseb. l. c. *τὴν δαίμονα ἱλεοῦντο.*

[7] Graillot *Le culte de Cybèle* p. 297. It should be remarked that in the cult of the Dea Syria religious castration is not connected with anything like the Attis story; her consort is a Zeus, not an Attis (Garstang and Strong *The Syrian Goddess* p. 11), and the young figure associated with her is a son, not a lover (*ib.* p. 2, 26; Dussaud *Rev. Arch.* 1904 II p. 257).

[8] L. C. Farnell *Cults of the Greek States* III p. 300f., *Greece and Babylon* p. 257.

that he dressed as a woman after his self-mutilation.[1] There is, however, no difficulty in accounting for this. The eunuch wished to show that he had abandoned all the active functions of his sex. In the same way, an Albanian girl who refuses to marry is allowed to swear perpetual virginity before twelve witnesses, and, if she cares, to wear man's dress and carry arms; these privileges are not exercised by all who take the oath.[2] Further, eunuchs were commonly regarded as of the feminine gender[3]; Ambrosiaster even says *abscisi in mulieres transformantur* (XXXV p. 2349 C Migne)[4]. In the *Anthologia Latina* I 298 (ed. Riese) we read of a *spado* putting on a *mitella*, '*bene conscius quid esset*'. Moreover, the change of clothes may have in time assumed an apotropaic character and come to be regarded as averting the Evil Eye and unfriendly spirits; such changes of costume are familiar in nuptial and other rites.[5] The

[1] As there is no record of men putting on female attire in connection with these rites but not mutilating themselves, I would suggest that we must distinguish this custom sharply from that tendency to put on the clothes of the opposite sex which is observed in primitive peoples of North America and of other lands (Waitz *Anthropologie der Naturvölker* III p. 113, 383, J. G. Frazer *Golden Bough*[3] VI p. 253ff.). Here the individual appears to believe that he has a direct command from a deity to act in this way (cf. *G. B.*[3] VI p. 256 f.). This is quite different from the ritual change after enthusiastic self-sacrifice as we know it in the cult of Cybele and in that of the Dea Syria (we have no evidence on this point for Scythian practice, which may have resembled this primitive custom; cf. W. R. Halliday *Brit. Sch. Ath.* XVII p. 95ff.). Consequently, Waitz' contention that the change of clothes he mentions points to homosexuality (as is obvious at Porto Rico: cf. *Rep. Amer. Bur. Ethnol.* XXV (1903/4) p. 31), does not, if accepted, obliges us to agree with Ganschinietz (*Pauly-Wissowa* XI p. 1136ff.) that the *galli* acted as they did because of some such psychological abnormality. Lucian *De dea Syria* 22, Terence *Eun.* 665, Martial III 81 show that the ancients did not regard eunuchs as necessarily homosexual; the frequent conjunction of *galli* and *cinaedi* is unimportant, since in antiquity charges of unnatural vice were lightly made.

[2] M. E. Durham *Journ. R. Anthr. Inst.* XL (1910) p. 460. Mr. B. F. C. Atkinson, of Magdalene College, kindly informs me that the custom was still observed among the Ghegs when he visited Albania in 1923.

[3] Cf. Hug *P. W. Suppl.* III p. 453, 65; they appear as neutral sexually in Valerius Maximus VII 7, 6, Hippol. *Refut.* V 7, 15 (p. 82. 8 Wendland), Prudent. *Perist.* X 1071. Catullus LXIII 63 *ego mulier* is familiar.

[4] Hieron. *In Macth.* XIX 12 says *emolliuntur in feminas* (XXV p. 135 Migne).

[5] Cf. M. P. Nilsson *Griechische Feste* p. 370ff., W. R. Halliday *B. S. A.* XVI p. 212ff., Samter *Geburt, Hochzeit und Tod* p. 93ff. (with the modifications of L. Radermacher *Sitz.-Ber. Ak. Wien* CLXXXII 3 [1916] p. 39ff.; a different explanation of some cases is given by A. B. Cook *Class. Rev.* 1906 p. 376f.). A curious positive value is assigned to the change in the Bellary district of Madras; men who believe themselves impotent now to dress as women in the hope of recovering their virility (Fawcett *Journ. Anthr. Soc. Bombay* II p. 331, 343ff., quoted by J. H. Gray in Hastings' *Enc. Rel. Eth.* V p. 581b).

belief that one can 'do the devil' by altering one's dress is widespread.[1]

It must therefore be very doubtful whether any desire to become more like the goddess entered into this religious self-emasculation.[2] Professor Rose's objection, that women were available for her service, gains in point when we observe that women played a regular part in that service, as in Caria and at Cyzicus[3]; in each case virgins participated in the ceremonial, if we accept M. Théodore Reinach's plausible interpretation of παρθενών as 'room of the virgins'[4]. The Dea Syria had a priestess in the Piraeus[5]; the great Hittite mother goddess had such from of old[6], and her Scythian sister is attended by women as well as by eunuchs on the Karagodeuashkh plaque[7]; women lived in the temple-precincts of Aphrodite at Aphaca.[8]

The explanation I would offer is as follows.[9] The ancients believed that numerous sacred functions could only be performed properly by one who was qualified for them by perfect continence. As a result of this belief, which is well attested in the ancient East, in Greece and Italy, in modern Central and Southern Europe, and in America and Africa[10], many cults required as ministers virgins living in chastity or children who had not attained the age of puberty; married people engaged in the service of a temple were often obliged to practise continence while so occupied.[11] I would urge that the eunuch has mutilated himself, in the enthusiasm of a great festival, in order that he may be perfectly fitted to serve through his whole life the object of his devotion. Having made the sacrifice he is ἁγνός[12], *castus*; Isidore writes

---

[1] Cf. J. G. Frazer *J. R. A. I.* XV p. 98ff., *G. B.*[3] VI p. 260ff.

[2] I may note that the Nigerian youth who plays the part of the Great Mother of Ekong is not castrated (P. A. Talbot *Life in Southern Nigeria* p. 181).

[3] *B. C. H.* XXXII p. 499ff.; Lobeck *Aglaophamus* p. 1011_7.

[4] *B. C. H. l. c.* [5] *I. G.* III 1280 a. [6] Garstang and Strong *op. cit.* p. 9.

[7] Rostovtzeff *Iranians and Greeks in South Russia* p. 105 pl. XXIII (= Minns *Scythians and Greeks* p. 218 fig. 120). [8] Euseb. *l. c.*

[9] Anticipated, but not developed, by H. Hepding *Attis* p. 162. Picard (*op. cit.* p. 228) suggests that the conception found its way into the cult of Hecate, but was not original there.

[10] Cf. E. Fehrle *Die kultische Keuschheit im Altertum* (R. G. V. V. VI) passim, H. H. Bancroft *Native Races of the Pacific States* II p. 204, III p. 433, 435, 495, 498; J. Roscoe *The Bakitara or Banyoro* p. 92, 96, 98, 105, *The Banyankole* p. 41, 43, 111, 147.

[11] Cf. the Phrygian inscription (*Journ. Hell. Stud.* VIII p. 382 n. 13 = Steinleitner *Die Beicht* p. 47 n. 23, cf. p. 86), in which a man who did not respect his wife's duty confesses his sin and records its punishment. A similar obligation rests on the sacred dairyman of the Todas while in office (W. H. R. Rivers *The Todas* p. 99).

[12] Attis as θαλαμηπόλος of Cybele is ἁγνός (*Anth. Pal.* VI 220. 3), *sanctus*

(Orig. X 33), '*castus primum a castratione dicitur; postea placuit ueteribus etiam eos sic nominare qui perpetuam libidinis abstinentiam pollicebantur*', and Claudian uses the phrase (In Eutrop. I 468), '*exsecti ueneris stimulos et uolnere casti*'. So Paulinus of Nola says of such folk among his heathen flock (XIX 186 Hartel), '*ebrietas demens, amor impius illos | sanctificent*'.[1] All this confirms the conclusion we could draw from Catullus LXIII 17: '*Et corpus euirastis ueneris nimio odio*'.

The eunuch, by his deliberate act, put himself on a footing with the virgin and the pure child. If it is asked why his devotion did not take the form of a life of voluntary continence, the answer must probably be that the Greeks did not in general regard such a life as possible for men. The Olympian Pantheon has its Artemis, but no similar god; does not this reflect popular opinion? Orphism gave a definite idealisation to abstinence, but the masses probably felt for this newfangled claim to special purity the contempt which Theseus expresses to Hippolytus. Such abstinence remained something involving a peculiar sanctity[2], as in the Thracians described by Posidonius ap. Strab. VII 3 p. 296, in Apollonius of Tyana, and in adherents of Mithraism (Tertull. *De praescr. haer.* 40).[3] In Virgil's Elysium *sacerdotes casti dum uita manebat* received high honour (Aen. VI 661).

We can now, I think, understand what Prof. Rose justly calls a curious and parodoxical thing, 'that a goddess of fertility should be worshipped by the unfertile'. Dr. Fehrle has shown how often the pure child or maiden appears in ceremonies intended to promote fertility, as in ploughing, in rain-making, in harvesting, and in marriage ritual.[4] A virgin priestess is associated with the phallic Heracles of Thespiae[5]; chastity after appointment was required of the priestess of Anaitis at Ecbatana[6], and of the neocoros of Aphrodite at Sicyon.[7] We have seen earlier that in all probability virgin priestesses served Cybele at Cyzicus and in Caria, and we know from Strabo XIV 23 p. 641 that virgins and

(Dessau *Inscr. lat. sel.* 4117): the religious service of the *galli* is *sanctum* (S. Aug. *Ciu. dei* VI 7).

[1] Cf. further Apul. *Met.* VIII 29 *insuper ridicule sacerdotum laudantes castimoniam* (of the eunuch priests of the Dea Syria), and Hieron. *In Matth* XIX 12 *quibus castimoniae necessitas, non uoluntas est* (XXV p. 135 Migne).

[2] Cf. of Christian abstinence Hieron. *Adu. Jouin.* I 34 *si sacerdotibus non licet uxores tangere, in eo sancti sunt quia imitantur pudicitiam uirginalem* (XXIII p. 257 Migne).

[3] If the passage is rigthly so interpreted, but cf. Cumont-Latte *Myst. d. Mithra* 3. Aufl. p. 151, 4.

[4] Op. cit. p. 63 ff.: on the last point I may be allowed to refer to my paper *Eros the Child*, in the *Classical Review* 1924 p. 152 ff.

[5] Pausanias IX 27. 6; here a Hieros Gamos may well be implied.

[6] Plut. *Artax.* 27. [7] Pausan. II 10. 4.

eunuchs alike assisted in the cult of Hecate at Ephesus. Both classes had the requisite ritual purity.

To this it may be objected that the eunuch is not really on a footing with the virgin and the pure child, as their efficacy may rest in their untouched *uires*; in short, their chastity may be something effective in virtue of its *positive* character. ἁγνός, argue Dr. Pfister[1] and others, means 'awakening religious respect and filled with strength'. Yet, even if this is etymologically correct, the word connotes in practice rather the *negative* conception of 'abstaining from'; from Aeschylus onwards it is constantly used with a simple genitive of separation.[2] It is in fact almost the equivalent of καθαρός. Further, there is much evidence to show that chastity in cultus was commonly regarded as something negative and as an abstention, parallel to abstention from specific kinds of food and drink, from the pollution of death, from wearing woollen clothes, and so on. He who would enter the shrine of Aesculapius recently discovered at Thuburbo Majus in Africa was thus warned, '*a muliere, a suilla, a faba, a tonsore, a balineo commune custodiat triduo*', and similar prohibitions are common in Greek.[3] ἁγνεύειν, which in papyri commonly means 'to fast'[4], is defined by Hesychius *s. v.* as καθαρεύειν ἀπό τε ἀφροδισίων καὶ ἀπὸ νεκροῦ. In the same way Strabo says of the Arabians (XVI 1, 20 p. 745) ὥσπερ ἀπὸ νεκροῦ τὸ λουτρόν ἐστιν, οὕτω καὶ ἀπὸ συνουσίας. The requirement of chastity in

---

[1] *Phil. Woch.* 1923 p. 360. His treatment of this word is somewhat imaginative; ἁγνός is quite distinct from ἅγιος, on which see his remarks *P. W.* XI p. 2115. The *negative* view is upheld by O. Schrader *E. R. E.* II p. 51 b.

[2] Cf. E. Williger *R. G. V. V.* XIX p. 45 ff.

[3] A. Merlin *C. R. Ac. Inscr.* 1916 p. 262 ff.: cf. Dittenberger *Syll.*[3] 983, 1042; Wächter *R. G. V. V.* IX i; Deubner *De incubatione* p. 14 ff.; Zingerle *Zu griech. Reinheitsvorschriften* (Buličev Zbornick, Strena Buliciana p. 171 ff.); Hopfner *Griechisch-Ägyptischer Offenbarungszauber* I p. 233 § 838 ff.; Oldenberg *Die Religion des Veda* p. 412; and further Pausan. VIII 13. 1 οὐ μόνον ἐς τὰς μίξεις ἀλλὰ καὶ ἐς τὰ ἄλλα ἁγιστεύειν; *Acta Philippi* I 3 (vol. II ii p. 2. 25 ed. Bonnet-Lipsius) τάχα μᾶλλον οὐ συμφέρει μοι γαμεῖν καὶ μηδὲν ἐσθίειν τὰ ἐς ὕστερον θυνοῦντα τὸ σῶμα, ⟨οἷον⟩ οἶνον καὶ κρέα . . . (where I restore ⟨οἷον⟩ as implying a more natural corruption than is postulated by Batiffol's οἶνον for-ος) ἁγνεῦσαι ἢ ὑδροποτῆσαι, and in medicinal magic Marcellus Empiricus *De medicamentis* XXIX 26 *abstineat uenere, et ne mulierem aut praegnantem contingat, aut sepulchrum ingrediatur omnino obseruare debebit,* and in alchemy Archelaus περὶ τῆς αὐτῆς ἱερᾶς τέχνης l. 41 f. (ed. Goldschmidt *R. G. V. V.* XIX ii p. 51). The same conception of abstinence is found in the Neopythagorean ideal sketched by Reitzenstein *Historia monachorum und historia Lausiaca* p. 94 ff.

[4] Cf. W. Otto *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* I p. 25 ₃. So the norm *castus* means 'fast' and is derived from *careo* (Walde s. v. *careo*), and *castitas* (*Thes. l. l.* III p. 542. 48 ff.) and *castimonia* (ib. p. 537. 56) are used of self denial.

sacred ministers was based much more on the impurity involved in sexual intercourse than on any peculiar powers resting in the pure.[1] This is emphasised by the Phocian preference for old men in the priesthood of Heracles[2], by the similar preference for old women as priestesses at Dodona[3], and by the choice of the aged as guardians of the sacred fire at Delphi and at Athens.[4] After Echecrates did violence to a Delphic prophetess a woman fifty years of age, dressed as a maiden, filled the post.[5] More remarkable than this is what Pausanias tells us (VIII 5. 12) of the cult of Artemis Hymnia at Orchomenus. After Aristocrates outraged the virgin priestess, the Arcadians arranged that Artemis should have in future *ἱέρειαν γυναῖκα ὁμιλίας ἀνδρῶν ἀποχρώντως ἔχουσαν*. The choice of those in whom age had destroyed sexual desire and energy[6] and the use of such an expedient as the narcotic administered to the hierophant at Eleusis[7] show clearly enough that the chastity demanded was purely negative. Otherwise the young and pure would alone have been satisfactory. On this view of the matter we understand the temporary continence of married people at sacred seasons, before ploughing, sowing and reaping[8] (all emphatically sacred acts in a primitive society), and in war. Abstinence helps people to approach the deity; Athenagoras uses (Legatio 33) as an argument which he hopes is self-evident, *εἰ δὲ τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ εὐνουχίᾳ μένειν παρίστησι τῷ θεῷ, τὸ δὲ μέχρις ἐννοίας καὶ ἐπιθυμίας ἐλθεῖν ἀπάγει . . .*[9]

This negative chastity the eunuch has in common with the pure child and the virgin. The importance of the individual's self-castration lies not so much in the act as in the life which follows it.[10] We do not

---

[1] Here I agree with Ziehen *P. W.* VIII 1418. Impurity may be dangerous: cf. a spell in *cod. Vindob.* 93 fol. 113 v. *prius consideret salutem suam et uadat purus ab omnibus* (Heim *Fleck. Jahrb. Suppl.* XIX p. 503).

[2] Plut. *De Pyth. orac.* 20 p. 403 F.

[3] Strabo VI 11 p. 329.

[4] Plut. *Numa* 9.

[5] Diod. Sic. XVI 26.

[6] Cf. for further examples Fehrle op. cit. p. 95_1.

[7] Fehrle p. 104.

[8] Cf. J. G. Frazer *G. B.*[3] V p. 104ff., VII p. 109_2, VIII p. 14f.; J. Roscoe *The Banyankole* p. 31 (rainmaking).

[9] Well quoted by E. Hahn *Demeter und Baubo* p. 50: cf. Porphyr. ap. Euseb. *Praep. euang.* V 6. 3, Macrob. *Sat.* I 23. 13 (nobles at Heliopolis *longi temporis castimonia puri* are inspired). The assertion of positive strength resulting from purity occurs in the ending of the *Acta Pauli et Theclae*, as added in three Paris Mss.: *ἔλεγον γὰρ ὅτι τῇ Ἀρτέμιδι δουλεύει παρθένος οὖσα, καὶ ἐκ τούτου ἰσχύει πρὸς τὰς ἰάσεις* (Ed. Bonnet-Lipsius I p. 270), and in folklore (cf. Siebs *Schlesiens volkstümliche Überlieferungen* VI [= *Sagen* IV] p. 176 s. v. Reine). But the negative nature of virginity is very closely stated in such a text as Plut. *Num.* 9: *τὸ ἄγονον καὶ ἄκαρπον τῇ παρθενίᾳ συνοικειοῦντος*.

[10] So the rite, as practised by the Skoptzy in Russia in modern times, was originally a means of ensuring sexual purity, although it has acquired sacramental value with them (Graß *Die russischen Sekten* II p. 687ff., 694, 714ff., 731ff.).

find inscriptions in which eunuchs assert that they have sacrificed their manhood[1] or that they have given their *uires* to the goddess; there is no clear parallel to the *taurobolium* records, as we should expect if the castration was regarded as an act of value in itself and affecting the goddess. On the other hand, we have an inscription in which a *gallus* boasts of the amount he begged for the Dea Syria[2]; it is the life of devotion which counts. The Megabyzoi at Ephesus may have been bought eunuchs; our texts do not mention their self-castration.

The value of the eunuch's chastity in ritual concerned with fertility appears clearly in the custom recorded by Eusebius, Vita Constantini IV 25. Eunuchs worshipped the Nile, and, when Constantine stopped their rites, it was believed that the Nile would not rise and fertilise the fields[3]; the river's intimate connection with fertility is obvious.[4]

The eunuch's sacred functions are quite in conformity with this view of his nature. They are, above all, religious begging, self-mortification, and assistance in worship. The first is a practice not infrequently associated with children, as in the Rhodian χελιδονισμός, in the Athenian and Samian bearing of the Eiresione, in the English rite of the Maylady, and in the Greek rite of December 31 at Pergamon in modern times.[5] The principle underlying it is, no doubt, *do ut des*, as appears in the promise made in the lines attributed to Homer (l. 16f.): πλοῦτος γὰρ ἔπεισι (v. l. ἔσεισι) | πολλός, σὺν πλούτῳ δὲ καὶ εὐφροσύνη τεθαλυῖα.[6] The

[1] Picard op. cit. p. 227 regards this as substituted for self-immolation.

[2] *B. C. H.* XXI p. 60. [3] Cf. Heinichen ad. loc. for other evidence.

[4] We may note that children (Seru. *ad Georg. IV* 363) and virgins (Plut.] *De fluuiis* 16) were regarded as suitable offerings to the Nile. To quote a distant parallel, H. H. Johnston *J. R. A. I.* XIII p. 473 says that in the Congo region youths castrate themselves 'in order to more fittingly offer themselves to the phallic worship, which increasingly prevails as we advance from the coast to the interior'. Here again the castration aims at rendering the devotee suitable for service, and is not performed for any special value of its own. The eunuch does not often appear in ancient magic, as does the pure boy; the only example I can quote is Sextus Placitus Papyriensis *De medicamentis ex animalibus* XVII 19 (p. 56 Ackermann): *AD FEBRES ACERRIMAS, A uestigio spadonis discedentis a ianua si sustuleris quodlibet, dicens: tollo te ut ille Gaius* (v. l. *Graius*) *febribus liberetur. Nominabis eum, ad cuius brachium suspensurus es, ad id uero loqueris [ad] quod sustuleris*' (this *ad* seems superfluous). It is to be observed that this charm occurs in the section headed *De puello et puella uirgine,* though at the same time that section does contain irrelevancies.

[5] Cf. H. Hepding *Hess. Bl. f. Volksk.* VII p. 40ff. Mr. H. T. Deas has reminded me of the begging of Scotch children in the Clyde valley on All Hallowse'en.

[6] ap. Suid. II 1 p. 1106. 12 Bernhardy: cf. Lucr. II 627 *largifica stipe ditantes,* and on the principle R. Wünsch *Rh. Mus.* LXIX p. 127ff., G. Van der Leeuw

second is not peculiar to eunuchs[1], though the blood of consecrated persons may have been particularly acceptable to the deity. Their assistance in worship was of various kinds. The *galli* of Cybele sang litanies in honour of Attis, shouted, danced, ran, carried Cybele in procession, and prophesied.[2] Under the Empire, if not earlier, they were sharply distinguished from the *sacerdotes* proper.[3] The *galli* of Bambyce were the ritual ministers of the temple. To turn to Scythia, the eunuch on the Karagodeuashkh plaque is handing to the goddess what Professor Rostovtzeff (l. c.) regards as 'a round vase containing the sacred beverage'[4]; further, Herodotus tells us (IV 67) that the Ἐνάρεες, who are probably identical, prophesied by the use of linden bark.

Having made himself an acceptable minister to the goddess[5], the eunuch emphasised his sacred character by his outward appearance; his long flowing hair, his necklace, and his earrings all marked his self-dedication[6]. The ceremonies at Bambyce which followed his death show how carefully he was protected against evil spirits.[7] His sanctity was effective; he could enter the Plutonium at Hierapolis in Phrygia, deadly as its fumes were to all other living things.[8]

But we must not be surprised that the eunuch priest, in spite of his special holiness, often failed to receive public respect.[9] The assistant

---

Archiv XX p. 241 ff. The priests of Isis begged for her (Suid. I p. 52); from this systematic mendicity we must distinguish the private activity of Orpheotelestae. For Oriental parallels cf. Graillot *op. cit.* p. 313_2; Bancroft *op. cit.* III p. 436 f. records that certain Mexicans who practised severe asceticism for a year lived by begging.

[1] There is no direct evidence that the priests of Bellona were mutilated, though cf. E. Strong *Brit. Sch. Rome* IX p. 211. In Central America consecrated persons and the general public alike scarified themselves with sharp thorns (Bancroft p. 436, 471, 486, 494).

[2] Cf. Graillot p. 301 ff. [3] Wissowa *R. K.*^{2} p. 320_3.

[4] Garstang had earlier detected traces of a communion in the cult of the Hittite Mother (*Land of the Hittites* p. 111 f., 164 f.).

[5] I should perhaps emphasise the point that the motive I suggest for his self-mutilation is not exactly asceticism (as Gruppe *Gr. Myth.* p. 1542 ff.), though ascetic ideas could easily find their way into the cult; we see them in Jamblichus' explanation of the story of Attis, as reproduced by Julian V p. 167 C, Sallustius *Περὶ θεῶν* ch. IV.

[6] Cf. Hepding op. cit. p. 162_5, E. Strong l. c. p. 208_4, Graillot op. cit. p. 299.

[7] Lucian *De dea Syria* ch. 52 ff.

[8] Strabo XIV 14 p. 630; cf. what Pomponius Mela has to say (III 6. 48) on the miraculous powers of the nine virgins of Sena (discussed by S. Reinach *Cultes, Mythes et Religions* I p. 195 ff.). Drechsler *Schles. volkst. Überl.* II 1 p. 222 records a Silesian belief that a pure boy or girl can rekindle by his or her breath an extinguished torch that is still glowing.

[9] He was sometimes held in honour. Hippocrates *Περὶ ἀέρων* ch. 22 speaks of popular respect for the Ἀναριεῖς (as Gomperz restores); an inscription

in rites was not necessarily held in honour; ἐτέλεις, ἐγὼ δὲ ἐτελούμην is a taunt Demosthenes flings at Aeschines (XVIII 265). The virgin priestess, who by continual continence remained able to render fit service, was honoured in antiquity and is honoured in countless places[1]; the child and the eunuch do not inevitably receive similar respect. The insults which the latter had to bear were not ritual mockery or maltreatment for religious purposes[2]; they were the Greek comment on an ungreek custom.

To venture for a moment outside the classical field, I would suggest in closing that on this view of castration as a means of ensuring ritual purity we can account for the sporadic self-mutilation recorded as happening at the yamplanting in Nigeria.[3] That may well be a drastic extension of the principle that continence must be observed at such seasons, a principle which can find expression, as in the Motu tribe in New Guinea, in the setting apart of one of the chief men as holy or taboo, and causing him to live apart from his wife and to obstain from certain kinds of food.[4] In intense enthusiasm an individual may go further.

---

from Lagina (*B. C. H.* XLIV p. 84 n. 16) mentions οἱ σεμνότατοι τῆς Θεᾶς εὐνοῦχοι, and a myth in [Plut.] *De fluuiis* ch. 12 makes Cybele take vengeance on Sagaris for insulting the *galli*. Cf. also Juvenal VI 511 ff.

[1] The virgin's merit is expressed by the word ἐγκρατευσαμένη (= παρθενεύσασα), which became a fixed epithet among the Christians (as *Ath. Mitt.* XIII p. 272 n. 138: for its earlier use cf. Steph. *Thes.* III p. 102 D, and for the 'athletic' ideal in Christian asceticism cf. E. C. Butler *The Lausiac History of Palladius* I p. 237 ff.). It is noteworthy that Prudentius *Adu. Symmachum* II 1071 f. denies merit to the Vestals because their abstinence was something chosen for them in childhood, not a self-restraint deliberately accepted by adults: '*Nec contempta perit miseris sed adempta uoluptas | corporis intacti, non mens intacta tenetur*'. On respect for virgin priestesses cf. Westermarck *History of Moral Ideas* II p. 417 ff.

[2] Ritual maltreatment of a sacred minister is not unknown, as for instance his drenching with water to secure rain (*G. B.*[3] I p. 277, II p. 77), or his rolling on the fields to secure their fertility (*G. B.*[3] II p. 103), or pulling out some of his hair and burning it to make the flax grow (H. Marzell *Hess. Bl.* XI p. 23). Pope Gregory VII protested to the King of Denmark against the popular habit of treating the clergy as responsible for such evils as *intemperiem temporum, corruptiones aeris, quascumque molestias corporum* (Mansi *Concilia* ed. 1759 XX p. 305). On religious abuse in general cf. Usener *Rh. Mus.* XXX p. 225 (= *Kl. Schr.* IV p. 139 f.), J. G. Frazer *Commentary on Pausanias* II p. 492, Nilsson *op. cit.* p. 176.

[3] P. A. Talbot ap. *G. B.*[3] V p. 271_0. The Ekoi ceremony he describes in *In the Shadow of the Bush* p. 74 ff. is different, as it involves the mutilation of an individual against his or her wishes and the offering of the severed parts to the Eja.

[4] *G. B.*[3] II p. 106.

Androgeos.

Von **Leo Weber** in Düsseldorf.

I.

Hesych. *ἐπ' Εὐρυγύῃ ἀγών· Μελησαγόρας* (fr. 3: FHG II 22) *τὸν 'Ανδρόγεων Εὐρυγύην εἰρῆσθαί φησιν τὸν Μίνωος, ἐφ' ᾧ τὸν ἀγῶνα τίθεσθαι ἐπιτάφιον 'Αθήνησιν ἐν τῷ Κεραμεικῷ. καὶ 'Ησίοδος* (fr. 104 Rz.[3])· *Εὐρυγύης δ' ἔτι κοῦρος 'Αθηνάων ἱεράων.*[1] Melesagoras (dies die richtige Namensform, neben der auch Amelesagoras vorkommt) ist uns als der angebliche Verfasser einer attischen Chronik bekannt. Nach dem Vorgang von Wilamowitz (Antig. v. Karystos 24, 17; vgl. auch Ar. u. Ath. I, 288, 38; II, 20 und jetzt auch Ilias u. Homer 370, 2) nimmt man an, daß die Schrift, die unter dem Namen eines eleusinischen Sehers geht, noch dem Ende des 4. Jahrh. v. Ch. angehört. Obwohl diese sog. Chronik nur eine Fälschung ist, so ist doch die merkwürdige Sage von der Geburt des Erichthonios, den Kekropstöchtern und von der Verbannung der Krähe von der Burg, die Antigonos von Karystos aus ihr entnommen hat (Parad. 12), alten Datums und ein anerkannt attisches Stück. Es ist darum nicht unwahrscheinlich, daß die in jener Schrift erwähnten Dinge ihrem Kerne nach den Anspruch der Echtheit und des hohen Alters für sich erheben können. Wenn die geringe Zahl der aus ihr noch erhaltenen Fragmente einen Schluß zuläßt, so scheint in dieser „Chronik" das Hieratische in Verbindung mit Mirakelgeschichten stärker hervorgetreten zu sein (so Ed. Schwartz, PW I 1822); sie dürfte demnach einer Zeit angehören, in deren Literatur die Vorliebe für das Antiquarische mit einer das Alte idealisierenden Tendenz sich zeigt. So liegt jedenfalls die Möglichkeit nahe, daß das, was in ihr über den Minossohn erzählt war, gleichfalls den Anspruch der Echtheit wie des Alters machen darf. Wir werden bald sehen, daß die Androgeossage uns sogar in eine überraschend alte Zeit zurückführt. Es ist nur nötig, um den singulären Wert des Hesychzeugnisses sicherzustellen, etwas weiter auszugreifen.

Was wir von Eurygyes wissen, beruht einzig und allein auf ihm. Ist die Überlieferung daselbst in Ordnung, so läßt Hesiod ihn noch jung aus Athen kommen: der nähere Zusammenhang fehlt. Melesagoras sagt, daß dem Minossohne Androgeos, der uns ja hinreichend bekannt ist, die Leichenfeier (*τὸν ἀγῶνα ἐπιτάφιον*) im Kerameikos gelte, und identifiziert ihn mit Eurygyes. Über die Identifizierung bemerkt Hiller von Gärtrin-

[1] *ἀνδρόγεον εὐρύην — μήνωος — ἱερά* Hdschr.: verb. Musurus; *Ἀθηναίων* Hdschr.: verb. G. Hermann (*Op.* VI 260). Statt *ἔτι κοῦρος* vermutet *ἐπίκουρος* Goettling ed.[2] 276, *ἐπίουρος* Peppmüller (vgl. *N* 450). — *Ἀθηνάων ἱεράων λ* 323.

gen (PW VI 1327), sie sei schwerlich ursprünglich. Das kann zutreffen, würde aber dann von besonderem Werte sein, wenn sie selbst einer älteren Zeit angehörte. Die Erklärung der Hesychglosse sagt zunächst nur, Melesagoras, d. h. die unter seinem Namen gehende Atthis des 4. Jahrh. v. Ch., habe bezeugt, daß der Minossohn Androgeos Eurygyes genannt worden sei. Das Zitat aus Hesiod beweist indessen, daß Eurygyes eine Sagenfigur hohen Alters sein muß, anderseits läßt das Lemma des Hesych erkennen, daß wir es mit einer festen Wendung zu tun haben, die dem durch sie bezeugten Brauche des epitaphischen Agons im Kerameikos zum mindesten die Glaubwürdigkeit sichert. Denn wir haben durchaus nicht das Recht, das Zeugnis bloß deshalb in Zweifel zu ziehen, weil es völlig singulär ist; vielmehr werden wir es gerade darum anzuerkennen haben, solange nicht schwerwiegende Gründe es zu erschüttern vermögen. Bei der gesamten, vorhin kurz charakterisierten Tendenz dieser attischen Chronik liegt es nun von vornherein nahe, daß nicht erst die Zeit, der jene angehört, die Identifizierung der beiden Personen vollzogen hat, sondern daß sie eine wenn auch wenig bekannte und gerade darum hier hervorgehobene, so doch sichere Tatsache der älteren attischen Sagengeschichte sein muß. Denn wie könnte in der Zeit der ausgeprägten attischen Demokratie ein epitaphischer Einzelkult im Kerameikos auch nur irgendwelche Existenzberechtigung haben? Nur der Kult des inzwischen zum Nationalheros erhobenen Theseus macht davon eine Ausnahme: ihm zu Ehren werden die Θήσεια gefeiert, aber immer stehen sie in enger Verbindung mit den Ἐπιτάφια, der zu Ehren aller Toten des Krieges begangenen allgemeinen Feier. In ihr Zeremoniell verflochten ist auch die Huldigung an Harmodios und Aristogeiton, die Märtyrer und Schöpfer der Demokratie. Aber könnte dann ein einzelner Heros wie Androgeos-Eurygyes noch einen besonderen Kult für sich beanspruchen, den mit den demokratischen Institutionen des Staatsfriedhofes kein innerer Zusammenhang verbindet? Das alles weist auf eine über das 5. Jahrh. und entschieden weit zurückliegende Zeit hin und läßt trotz der inhaltlichen Verstümmelung des Hesychzeugnisses den Schluß zu, daß der Kult des Androgeos zum mindesten dem Beginne des 6. Jahrh. angehört und daß aus Hesiods Worten die Identität der beiden altattischen Heroen zu erkennen oder vom Dichter selbst ausdrücklich vollzogen war. Sein Zeugnis hat die gelehrte antiquarische Forschung des 4. Jahrh. aufgegriffen, indem sie zugleich die Verse zum Beweise dafür anführte. Vielleicht war in ihnen von einer Unternehmung die Rede, an der Eurygyes gemeinsam mit anderen sich beteiligte oder sich beteiligen wollte; und das dürftige Referat bei Hesych hat sich nur auf die Wiedergabe des einen Verses aus einem mehrere Verse umfassenden Zitate beschränkt.

Aber was weiß die antike Tradition von Androgeos und was läßt sich daraus erkennen?

Am ausführlichsten berichtet über ihn Apollodoros (III 209 Wagn.): der Sohn des Minos und der Pasiphae (III 7) kommt an den Panathenäen nach Athen, wo er im Agon allen obsiegt. Darauf wird er von Aigeus gegen den marathonischen Stier geschickt, kommt aber dabei ums Leben. Nach dem Bericht einiger legten ihm, als er nach Theben zu dem Agon des Laios wollte, die Teilnehmer am Panathenäenagon aus Neid einen Hinterhalt und erschlugen ihn. Als Minos von der Ermordung des Sohnes hörte, belagerte er mit Heeresmacht Athen und nahm auch Megara[1] ein, über das damals Nisos herrschte, dessen er durch den Verrat seiner Tochter Skylla sich bemächtigte. Da es ihm aber nicht gelingt, Athen einzunehmen, bittet er Zeus, die Athener für ihren Frevel zu strafen. Als der Gott auf seine Bitte Hungersnot und Pest über die Stadt verhängte, opferten die Athener einem alten Orakelspruche zufolge die Töchter des Hyakinthos am Grabe des Geraistos. Als das Opfer nichts nützt, wenden sie sich an das Orakel (in Delphi) um Auskunft, das ihnen gebietet, die Buße zu zahlen, die Minos ihnen auferlegen werde. Dieser befiehlt ihnen, sieben Jünglinge und ebensoviel Jungfrauen als Tribut, dem Minotauros zum Fraße bestimmt, nach Kreta zu senden. — Mit der Erzählung Apollodors berührt sich so nahe der Bericht im Scholion zu *Plat. Min. 321 a, daß beide als auf dieselbe Vorlage zurückgehend zu betrachten sind. Dagegen weicht der Bericht Diodors (IV 60) in wesentlichen Teilen ab. Nach seinem Siege am Panathenäenagon wird Androgeos mit den Pallantiden vertraut. Da Aigeus befürchtet, die Freundschaft des Androgeos könne Minos veranlassen, den Pallantiden zu Hilfe zu kommen, und ihn der Herrschaft berauben, stellt er dem Jüngling nach. Als jener nach Theben zu einem Feste reisen will, läßt er ihn in der Nähe des attischen Oinoë überfallen und ermorden. Darauf kommt Minos nach Athen und fordert Sühne für den Mord. Als sie ihm verweigert wird, überzieht er die Athener mit Krieg und bittet zugleich Zeus, über Attika Dürre und Hungersnot zu verhängen. Das geschieht: der Gott, in der Not des Landes befragt, befiehlt den Athenern, von Minos die Strafe anzunehmen, die er ihnen bestimmen werde usw. — Weit kürzer gehen Plutarch (Thes. 15) und Pausanias (I 27, 10) auf die Sage ein, fügen aber hinzu, da Minos nicht geglaubt habe, daß die Athener am Tode des Androgeos unschuldig seien, habe er den Seezug gegen sie unternommen.

[1] Warum Minos auch gegen Megara zog, wird von Apollodoros hier zwar nicht näher begründet; aber er muß doch die auch sonst überlieferte Form der Sage gekannt haben (vgl. Serv. zu Verg. *ecl.* 6, 74), nach der Megarer an der Ermordung des Androgeos beteiligt waren. Vgl. auch Serv. zur *Aen.* VI 14.

Die Grundzüge der Androgeossage sind so übereinstimmender Natur, daß aus ihnen ein sicherer Rückschluß gewonnen werden kann. Sie weist auf Kreta wie auf Attika, vor allem auf Athen so deutlich hin, daß sie als ein besonders beweiskräftiger Beleg für die engen, in sehr früher Zeit bestehenden kultlichen Zusammenhänge zwischen beiden zu gelten hat. Die ursprüngliche Heimat des Königsohnes Androgeos ist natürlich Kreta: von dort aus läßt ihn die Sage bei Gelegenheit der Panathenäen[1] nach Athen gelangen. Das bildet die äußere Verknüpfung mit Athen, um seine Lokalisierung daselbst verständlich zu machen. Wie steht es indessen mit Kreta? Für die Ermordung des Androgeos müssen die Athener den bekannten „Blutzoll“ liefern. Aber ihn erhält ja der allgemeinen Überlieferung nach der „Minotauros“. Wie wäre das zu verstehen? Der Tribut ist doch nicht bloß in rein rechtlichem Sinne eine Sühne für den an Androgeos angeblich begangenen Mord, sondern in sakralem, der ursprünglichen Anschauung entsprechendem Sinne genommen, verlangt die Seele des Ermordeten zum Ersatz und zur Entschädigung für das ihr geraubte Leben das eines anderen Menschen oder auch mehrerer, in besonderen Fällen wie in diesem die periodische Wiederholung des Opfers. So heischt auch die Seele des Androgeos das ihr

[1] Die Panathenäen sind allerdings streng genommen ein den geschichtlichen Tatsachen zuwiderlaufendes Mittel dieser Verknüpfung, denn das attische Fest *κατ' ἐξοχήν*, als das sie doch in dieser Erzählung zu verstehen sind, sind sie erst seit Peisistratos gewesen. Aber die Sage, weit entfernt davon, sich an solche Bedenken zu kehren, verwendet unbekümmert und frei schaltend auch die Vorgänge einer späteren Zeit, um sie in eine frühere zurückzuverlegen; besonders gern tut sie das in dem Falle, wenn sie in ihren grundlegenden Zügen sich zu einer Zeit bildet, der bestimmte Vorgänge oder Einrichtungen nachweislich angehören. Die im wesentlichen übereinstimmenden Versionen der Androgeossage weisen auf ihr hohes Alter hin; desgleichen ist bereits vorhin aus anderen Gründen die Vermutung ausgesprochen worden, daß sie mindestens dem 6. Jahrh. angehören muß: die Hereinziehung der Panathenäen läßt das sehr glaublich erscheinen. So ist die Sage von Androgeos schon früh zu einem Stücke spezifisch attischer Tradition geworden, hinter der ihr ursprünglich kretisches Element stark zurückgetreten ist. — Aber insofern stehen Sage und Geschichte auch hier wiederum nicht ohne tatsächliche Beziehung zueinander da, als das Fest der Panathenäen zweifellos noch weit älteren Datums ist: Peisistratos hat es nur mit neuem, bis dahin nicht gesehenem Glanze als attisches Nationalfest umgeben. Bestanden hat es vor ihm schon längst. In wie alte Zeit das zurückgehen mag, läßt allein schon die Tatsache ahnen, daß der alte Name der Bewohner Athens in der Tradition schon ganz früh verschwindet: *Ἀθηναῖος* bezeichnet ebenso die Herkunft von Athen wie ursprünglich „die Zugehörigkeit zu Athena“ und umgekehrt heißt die Schutzgöttin des Landes einfach „die Athenerin“ (über das Nähere vgl. Wilamowitz, *Ar. u. Ath.* II 35). Für welche Zeit haben wir dann die Begründung des „Athenafestes“ anzunehmen?

nach Sitte und Brauch Zukommende. Die einfache Erwägung zwingt zu dem Schlusse, daß der „Minotauros“ erst sekundär an die Stelle dessen, dem das Opfer eigentlich gebührt, getreten sein muß. Es ist nicht schwer zu erkennen, warum es so gekommen ist. Das gefürchtete Scheusal des geheimnisvollen Labyrinths, als dessen Erbauer Daidalos der Athener gilt, alles ferner, was die Sage von Minos und seiner Herrschaft zu erzählen wußte, hat die Phantasie einer späteren Zeit, in der die Erinnerung an das einst mächtige Inselreich ungebrochen weiter lebte, so stark gefesselt und an sich gezogen, daß alles, was damit irgendwie in Verbindung stand, die Sage und ihre weiter sich vollziehende Ausbildung mächtig beeinflußte. Anderes hat vor der Sage vom Minotauros darum später zurücktreten müssen und ist erst von der gelehrten antiquarischen Forschung dann wieder hervorgezogen und in das rechte Licht gerückt worden.[1] Zweifellos ist Theseus eine ursprünglich im ganzen Gebiete des ägäischen Meeres beheimatete Person der Sage, ist aber erst allmählich zum Nationalhelden des attischen Landes geworden. Von jenem älteren Theseus erzählte die Sage u. a. auch, daß er den Menschenopfer heischenden Unhold des Labyrinths bezwungen habe. Als die Sage sich zu verdichten beginnt, die den Helden und seine Taten vorwiegend auf den Bezirk des attischen Landes beschränkt, und in diesem Sinne tendenziös weiter ausbauend ihn in immer engere Beziehung damit zu bringen sucht, schlägt sie neue Verbindung mit anderer, bereits bestehender Tradition. Die Sage von dem Tribute, den die Athener den Manen des Androgeos an Minos periodisch zu entrichten hatten, war bereits ein feststehendes, besonders charakteristisches Stück attischer Tradition geworden: an sie knüpft nunmehr die Theseussage an und lenkt sie in eine andere Richtung ab, sie umgestaltend und überwuchernd. So bleibt Theseus zwar auch in dieser neuen und erweiterten Fassung der attischen Sage das, als was er bereits galt, der Bezwinger des Minotauros; fast unmerklich aber ändert sich nunmehr das frühere Bild: denn nun konnte der Tribut von Jünglingen und Jungfrauen nicht mehr Androgeos, sondern nur noch dem Minotauros gelten. Ist dieser erlegt, so hört damit auch der den Kretern bisher geleistete Tribut von selbst auf, und Athen kann wieder frei aufatmen. Demnach hätte die Person des Theseus der ursprünglichen Fassung der Androgeossage vollständig gefehlt: aber von dem Augenblick an, da er auch auf

[1] An dieser Stelle verweise ich nur auf die von der meinigen mehrfach abweichende Ansicht über Theseus bei den Atthidographen in der Diss. von M. A. Schwartz, *Erechtheus et Theseus apud Euripidem et Atthidographos* (Leyden 1917) 94 ff.; vgl. insbes. 99 ff. Ich muß es mir versagen, darauf näher einzugehen; warum ich glaube abweichen zu müssen, wird hier und auch weiter unten sich von selbst ergeben.



sie überzugreifen beginnt, wird noch weiteres hinzugefügt. Nun wird ausführlich berichtet, unter welchen Vorbereitungen die letzte, tränenvolle Fahrt des Blutzolls nach Kreta vor sich geht.[1]

Wäre das alles bloß müßige Kombination? Ich denke, nein: denn ein Zeugnis von trefflichem Werte steht der Beweisführung zur Seite, das jetzt erst wirklich verständlich wird. Unter Berufung auf keinen Geringeren als Philochoros bezeichnet es Plutarch (Thes. 16) als kretische Überlieferung, das Labyrinth habe nicht die Schrecken gehabt, die der τραγικώτατος μῦθος ihm wie dem Minotauros angedichtet habe (Eur. fr. 996. 997), sondern habe nur als φρουρά für die Opfer des Tributs gedient. Sie seien der Preis gewesen, der dem Sieger im gymnischen Agon zuteil geworden sei, den Minos für Androgeos begründet habe. Wir wissen nicht, aus welcher seiner Schriften diese Notiz stammt; aber ob man nun an seine Atthis, was zunächst liegt, denken mag oder an irgendeine andere seiner vielen Schriften über Feste und Kulte: sehr wahrscheinlich dürfte sein, daß Philochoros dieses Agons in Zusammenhang mit einem entsprechenden attischen Feste Erwähnung getan hat. Wir kommen damit in dieselbe Tradition über attische Kulte, aus der letzten Endes die Hesychglosse stammen wird, von der die Untersuchung ausgegangen ist. Außerdem ergibt sich aus Plutarchs Worten, daß Philochoros zum Beweise für seine Ansicht sich auf das Zeugnis des Aristoteles berufen hat, der ἐν τῇ Βοττιαίων πολιτείᾳ[2] ausgeführt hatte, die als Tribut nach Kreta geschickte athenische Jugend sei nicht von Minos

---

[1] Die Sage erscheint schon früh in der festen Gestalt, in der sie Allgemeingut geworden ist, denn bereits Sappho hat sie zuerst erwähnt (fr. 144 bei Serv. Verg. *Aen.* VI 21), und auch hier wie es scheint bloß mehr andeutend denn ausführlich berichtend. Auch das würde, wenn die Vermutung richtig ist, im gleichen Sinne zu deuten sein. — Es ist überaus bemerkenswert, wie stark die äußeren Vorgänge der sagenhaften Fahrt nach Kreta im Gedächtnisse des griechischen Volkes haften geblieben sind: denn ein neugriechisches Märchen aus Zakynthos (bei Bernh. Schmidt, *Griech. Märchen, Sagen u. Volkslieder* 118 ff.) ist weiter nichts als die durch Zutaten aller Art erweiterte, zwar stark verblaßte, aber doch deutlich erkennbare Theseussage. Aber das unterirdische Nonnenkloster Gnothi (das Knossos der antiken Sage!), in das der jugendliche Held hinabsteigt, und seine Alte, die ihm allerlei guten Rat gibt, kennen wir, seitdem wir Bakchylides wieder besitzen, besser als es Schmidt s. Z. konnte. Nicht Ariadne ist es, wie er meint (vgl. S. 238), sondern Amphitrite, die Herrin des Meeres; die anderen Nonnen des Klosters aber sind die Nereiden. Bezeichnend genug ist es, daß hier an Stelle des Meeres, in dessen Tiefe Theseus versinkt, das Reich der Unterirdischen tritt. Seitdem das Meer für das Griechenvolk seine frühere Bedeutung verloren hat, treten im Märchen Berggeister an Stelle der Meeresdämonen.

[2] Hiermit ist zu vergleichen der inhaltlich vollkommen übereinstimmende Bericht bei Plutarch *quaest. graec.* 35. — Über die Βοττιαῖοι vgl. Her. VII 185, VIII 127; Thuk. II 99, 3; Kaerst *Gesch. d. Hellenism.* I² 167.

getötet worden (d. h. dem Minotauros zum Opfer gefallen), sondern hätte wenn auch in niedriger Stellung (θητεύοντες) in Kreta ein hohes Alter erreicht. Zum Beweise dafür hatte Aristoteles eine Geschichte von Nachkommen jener dort Gealterten erzählt, die mit anderen einst als ἀνθρώπων ἀπαρχή zur Erfüllung eines alten Gelübdes nach Delphi gesandt worden seien. Wir werden dem, was Philochoros in diesem Zusammenhange ausgeführt hat, erst dann gerecht, wenn wir auch den Schluß desselben Plutarchkapitels als zu seiner Darstellung mit gehörig betrachten. Auf der attischen Bühne kommt, so heißt es da, Minos besonders schlecht weg. Nichts hat ihm genützt, daß Hesiod ihn βασιλεύτατος (fr. 103 Rz.[3] bei *Plat. Min. 320 d), nichts, daß Homer ihn ὀαριστής[1] Διός genannt hat (τ 179): die Tragiker haben über ihn von der Bühne aus das allgemein geglaubte Schlechte verkündet. Und doch war Minos — wie sie selber angeben — auch ein Gesetzgeber und Rhadamanthys der Hüter der von ihm erlassenen Gesetze.

In der Beweisführung des Philochoros, die ein zusammenhängendes Ganze bildet und schon dadurch hinsichtlich ihrer Provenienz gesichert ist, tritt das Streben deutlich hervor, gegen die landläufige, durch den Einfluß der tragischen Dichtung (namentlich des Euripides) entstandene und gänzlich falsche Anschauung von Minos und seiner Zeit sich zu stemmen und einem gerechteren, auf geschichtlichen Tatsachen begründeten Urteile zur Geltung zu verhelfen. Wie werden wir uns zu seiner Auffassung zu stellen haben? Es ist doch wohl selbstverständlich, daß wir gegen eine von zwei so hervorragenden Gewährsmännern, wie Aristoteles und Philochoros, vertretene Auffassung nur auf sehr wohl begründete Erwägungen hin Widerspruch erheben. Aber wir brauchen das nicht zu tun, sondern müssen vielmehr ihr Zeugnis voll gelten lassen. Die Frage ist nur, ob beide erschöpfend berichtet haben und ob nicht der Brauch, den athenischen Tribut als Preis den Siegern im Androgeosagon zu überlassen, die Milderung einer älteren und roheren Sitte, des Menschenopfers, ist. Denn die Seele des Gemordeten verlangt ursprünglich solche Opfer: das beweisen zahlreiche Zeugnisse zur Genüge. Na-

[1] Das Wort wie die anderen vom gleichen Stamme ὀαρ- abgeleiteten gehören dem epischen Dialekt allein an: sie alle waren schon damals der lebendigen Sprache ihrer Zeit entrückt und fristeten nur noch in der Dichtung, und auch da schon halb erstarrt, eine antiquarische Existenz. Vgl. die zahlreichen Glossen bei Hesych ὀάριζε und folgende. — Überhaupt machen die hier zusammengestellten Worte einen völlig ungriechischen Eindruck: sie dürften vielmehr der Sprache der vorgriechischen Bevölkerung der Inseln und des Festlandes angehören. Damit waren sie aber als besonders alte Worte dokumentiert und zur Verwendung in der epischen Kunstsprache besonders geeignet. — Über die Sage von Minos, dem ὀαριστής des Zeus vgl. Bethe, Minos (*Rhein. Mus.* 65 [1910], S. 215).

mentlich im Heroenkult sind sie vorwiegend üblich. Aber auch der im Kriege Gefallene verlangt ursprünglich Schlachtung gefangener Feinde als das seiner ψυχή schuldige Opfer: das zeigen die Vorgänge bei der Bestattung Achills, deren Sinn uns Rohde zuerst erschöpfend erklärt hat. Kennt also der griechische Kult der ältesten Periode bis tief in die geschichtliche Zeit hinab, wenn auch da natürlich nur noch vereinzelt, das Menschenopfer, so ist eigentlich kaum zu sagen, daß die Sage vom Minotauros und Labyrinth andere Voraussetzungen als die des gleichen, auch auf Kreta geübten Brauches haben könne. Von Menschenopfern auf dieser Insel weiß die Sage ja auch sonst zu melden (vgl. Schwenn, Die Menschenopfer bei d. Griechen u. Römern 79 f., 80, 106, 123 f.), und so läge der Schluß nahe, daß sie auch für die kretische Androgeossage anzunehmen sind, in der Weise, daß die zum Tribut Bestimmten ursprünglich dem Androgeos geopfert wurden, dann aber später der blutige Brauch in dem von Aristoteles und Philochoros angegebenen Sinne gemildert worden wäre. Jedenfalls läßt das, was Plutarch im Anschluß an beide erwähnt, erkennen, daß nach ihrer Auffassung der Tribut Generationen hindurch bestanden hat, so daß ein solcher Wandel an und für sich nicht außer dem Bereiche der Möglichkeit läge. Immerhin darf ich nicht unerwähnt lassen, daß Schwenn den Brauch der Menschenopfer auf Kreta, namentlich auch solcher, die im Zusammenhang mit dem Kult des Minotauros erwähnt werden, bestimmt in Abrede stellt und sie als reine Sage bezeichnet. Aber wenn auch ein Tragiker wie Euripides die Scheußlichkeit dieses kretischen Kultus geflissentlich hervorhebt, so kann er ihn doch schwerlich frei erfunden sondern nur übertrieben haben: es wäre also doch anzunehmen, daß auf Kreta Menschenopfer nicht unbekannt gewesen sind. Ich will mich hier vorläufig nur darauf beschränken, Gründe und Gegengründe anzuführen, und späterhin auf diese Frage noch endgültig zurückkommen. Was mich aber sehr wesentlich bestimmt, die Sitte des Menschenopfers auch für Kreta anzunehmen, ist die Tatsache, daß auch für die attische Androgeossage, auf die nunmehr einzugehen sein wird, das Menschenopfer vorauszusetzen ist.

Auch sie gibt, wie schon oben angedeutet wurde, einen weiteren Beleg für die engen kultlichen Zusammenhänge zwischen Kreta und Attika in alter Zeit. Ich brauche hier nur an die wichtigsten Beispiele dafür zu erinnern. Zusammengestellt sind sie bei Gruppe, Gr. Myth. 17. Vor allem tritt in der Überlieferung, die solche alten Verbindungen erkennen läßt, Epimenides hervor. Über ihn gehen die Meinungen noch immer weit auseinander, und vielleicht wird es nie gelingen, das geheimnisvolle Dunkel, das den kretischen Wundermann und sein Erscheinen in Attika umgibt, ganz zu lichten. Zweifellos aber hat alles, was über

ihn in dieser Hinsicht berichtet wird, diese in alter Zeit bestehenden kultlichen Zusammenhänge zwischen Kreta und Athen zur Voraussetzung, und zwar in einer so ausgesprochenen Weise, daß meines Erachtens nur von dieser Grundlage aus an den Versuch zur wirklichen Lösung des interessanten Problems mit einiger Aussicht auf Erfolg vielleicht gegangen werden kann. Die Androgeossage ist eine sehr lehrreiche Parallele zur Epimenideslegende. Bereits Toepffer hat (PW. I 2145) auf die Ähnlichkeit der beiden Gestalten hingewiesen. Das Abweichende bei beiden ist nur, daß der kretische Androgeos vor der gleichen Gestalt der attischen Sage fast ganz verschwunden ist. Hätte Philochoros über ihn nicht berichtet und Plutarch sich nicht darauf berufen, so würden wir wahrscheinlich gar nichts über ihn wissen, und der enge Zusammenhang zwischen Kreta und Attika würde in dieser Sage für uns dann nicht mehr so deutlich hervortreten. Das ist ganz begreiflich, denn mit dem, was die Sage von ihm erzählt, gravitiert er entschieden nach Athen. Umgekehrt macht die Tradition Epimenides in Kreta bodenständig, hier ist er — wie auch ursprünglich sein Gegenbild Androgeos — beheimatet: sein Erscheinen und Eingreifen in Athen gilt, so bedeutsam es auch die Überlieferung darzustellen weiß, doch nur als eine Episode. Denn nachdem er Athen vom Fluche des kylonischen Frevels gereinigt, auch sonst Maßnahmen sakraler Natur getroffen oder angeregt haben soll, kehrt er auf seine Heimatsinsel wieder zurück. Aber einen Abglanz seines als göttlich oder zum mindesten heroenhaft gestalteten Wesens läßt er im attischen Kult zurück: das zeigen vereinzelte, aber deutliche Spuren der Tradition. Auch das kennzeichnet das hohe Alter dieser Sagenfigur.

Ein weiteres Beispiel jener kultlichen Zusammenhänge ist, daß der kretische Minotauros im Stier von Marathon entschieden eine Doublette aufzuweisen hat. Auch gegen ihn zieht — wie nach der einen Version der Sage auch Androgeos — Theseus aus und bezwingt das Ungeheuer, wie er das des Labyrinths überwältigte. Aber auch nach Eleusis führen deutliche Spuren kretischen Kults: nach dem spätestens um die Mitte des 7. Jahrh. daselbst entstandenen ἱερὸς λόγος, dem Demeterhymnos, ist die Göttin (also ihr Kult) ihrer erdichteten, aber in Kreta festgehaltenen Erzählung (Diod. V 77; Etym. Gud. 181, 18) gemäß von jener Insel über Thorikos nach Eleusis gekommen (*hymn. Hom.* 5, 122ff.). — Genaueres über die Zusammenhänge zwischen eleusinischem und kretischem Kult bei Gruppe, a. a. O. 48f.

Die drei hier angeführten Beispiele[1] mögen genügen, um auch zum

[1] Als weiteres könnte hier noch hinzugefügt werden, daß Ariadne für Attika als Göttin des Oschophorienfestes neben Dionysos sicher beglaubigt ist (Plut. *Thes.* 23, nach dem Atthidographen Demon).

richtigen Verständnis der Androgeossage uns den Boden zu bereiten. Mit vollem Rechte betont Gruppe, daß die erste, in der Erinnerung fortgepflanzte religionsgeschichtliche Tatsache die Einführung kretischer Kulte an einigen Punkten der attischen Küste ist. Auch nach seiner Ansicht ist die Sage von Minos in Attika und dem Blutzoll, den er dem Lande auferlegt, im 6. Jahrh. geformt. Aber sie knüpft an ältere, bereits ausgeprägte Überlieferung an, wie die Zweigniederlassungen kretischer Kulte und Heiligtümer einer wesentlich früheren Periode angehören müssen, als die Gruppe das 9. Jahrh. bezeichnet. Aller Wahrscheinlichkeit nach dürfen wir sogar noch beträchtlich höher hinaufgehen. Nun verstehen wir auch, warum die wichtigsten Züge der Androgeossage von vornherein so fest ausgeprägt erscheinen; ebenso wird erklärlich, daß einzelne Züge von ihr fast ganz verschwinden und aus dem Dunkel einer versunkenen und verklungenen Zeit nur spärlich erhellt oder ganz singulär auftauchen und erst mühsame Forschung sie deutlicher wieder hervortreten läßt. Aber wahr und echt sind sie trotzdem. Nach spezifisch attischer Überlieferung, die sich zum mindesten auf Hesiod berief, aller Wahrscheinlichkeit nach aber sogar nach Hesiods eigener Ansicht ist Androgeos mit Eurygyes identisch. Ihm galt ein epitaphischer Agon im Kerameikos: ein gymnischer Agon für Androgeos bestand auf Kreta. Daß er gleichfalls epitaphischen Charakters war, bedarf wohl keines besonderen Beweises mehr. Hier haben wir die vollkommenste Parallele, wie wir sie uns nur wünschen können. Beide Zeugnisse, das des Melesagoras nach Hesych, sowie das des Philochoros bzw. Aristoteles nach Plutarch, ergänzen sich und gewinnen, wenn sie dessen überhaupt noch bedürften, an Glaubwürdigkeit. Auch insofern erhöht sich ihr Wert[1], als sie sich der Kette der anderen Zeugnisse anreihen, die auf sehr alte Zusammenhänge zwischen Kreta und Attika hinweisen. Ein eigenartiges Licht fällt dabei auch auf Athen, insonderheit auf den Kerameikos. Denn nun zeigt sich, daß er schon seit Jahrhunderten, lange bevor die Leichenrede zu Ehren der Gefallenen, ja selbst ehe an deren Bestattung in einem für sie bestimmten, gemeinsamen Friedhofe gedacht worden war, die Stätte eines fest organisierten Grabkultes gewesen ist. Nicht bloß, daß solcher einem einzelnen gegol-

[1] Schon oben (S. 39) war die Vermutung ausgesprochen worden, daß beide Agone bereits Philochoros gekannt habe. Hat er sie auch miteinander verglichen? Bei der ausgebildeten und tiefgründigen Sachkenntnis des Mannes in sakralen Dingen liegt es ja nahe genug. Ungewiß aber bleibt dann immer noch, woher die Atthis, die unter dem Namen des Melesagoras ging, ihr Wissen unmittelbar entlehnt hat. Aber die Hauptsache ist doch deutlich erkennbar: beide, „Melesagoras“ wie Philochoros schöpfen aus bester lokaler, d. h. attischer Tradition. — An eine Benutzung des Melesagoras durch Istros denkt M. Wellmann, *Herm.* 45 (1910), 557.

ten hat, ist dabei bemerkenswert, weit mehr, daß dieser Agon in den Formen der alten, aus dem Epos uns wohlbekannten, in den Kreisen des Adels üblichen Leichenspiele begangen worden ist. Ist aber damit etwas so völlig Neues oder Zweifelhaftes gesagt? Kennen wir denn nicht jene prunkvollen Leichenzüge von den Dipylonvasen her zur Genüge? Das so gewonnene Resultat ist wahrlich wichtig genug: der Kult des Kerameikos hat eine sehr, sehr lange Entwicklung durchgemacht; er ist so alt wie die Anfänge der Stadt, die im Schutze des Burghügels sich allmählich zu bilden begonnen hat, ja so alt wie die Burg selbst und das Herrengeschlecht, das sie erbaut und von dort aus über die Ebene zu seinen Füßen geherrscht hat. Damit ist der eine feste Punkt zur richtigen Erkenntnis vom ursprünglichen Wesen des Androgeos gewonnen: der Minossohn ist ein uralter, ursprünglich in Kreta lokalisierter, von dort mit anderen sakralen Riten nach Attika verpflanzter und hier zu eigenartiger Bedeutung gelangter Gott, später Heros, dessen Kult chthonischer Natur ist. Die weitere Entwicklung der Sage gibt ihm neben seinem alten Namen auch noch einen anderen, denn bei Hesiod heißt er auch Eurygyes: ihm zu Ehren findet der epitaphische Agon im Kerameikos statt. Aber damit nicht genug: eine andere Version, die sein Verhältnis zu seiner kretischen Heimat näher bestimmt und darum wohl als die jüngere betrachtet werden kann, macht ihn zum Sohne des Minos. Als solcher erscheint er dann ausschließlich in der Tradition, die für die Folgezeit die maßgebende geblieben ist (so bei Apollodoros und Diodoros).[1] Aber auch sie muß bereits von beträchtlichem Alter gewesen sein, denn die Ermordung des Androgeos hat den Zweck, die Feindschaft des Minos gegen Athen zu erklären, an sie sind der Tribut für den „Minotauros“ sowie Theseus’ rettende Tat geknüpft. Vom Gott und Heros zum menschlichen Helden geworden und zu dieser Rolle schon früh dauernd bestimmt: das ist der beste Beweis für das außerordentlich hohe Alter dieser Sage, ihr langes Leben und ihre allmähliche Entwicklung. In welche altersgraue Zeit aber müssen sich dann die Anfänge dieses Gottes verlieren? Die Art seines Wesens werden wir noch näher kennen lernen. Ehe ich aber dazu übergehe, verlohnt es sich, einige Bemerkungen allgemeiner Art hier anzuknüpfen, die sich mir geradezu aufdrängen.

(Schluß folgt.)

[1] Die Androgeossage ist entschieden immer populär gewesen: das zeigt sich unter anderem auch darin, daß ihre wesentlichen Grundzüge erst in ausgesprochen späterer Überlieferung vorliegen. Auch sonst wird sie in ihr nicht selten erwähnt: vgl. z. B. Catull. 64, 76; Ov. *met.* VII 458; Hygin. *fab.* 41 u. a. Propertius (II 1, 61) erzählt, Asklepios habe Androgeos durch Zauberkünste wieder lebendig gemacht; Vergil (*Aen.* VI 20), Dädalus habe die Türen des Apollotempels von Cumae u. a. auch mit der Darstellung seines Todes geschmückt. — Die bildende Kunst hat sich im übrigen der Sage nicht bemächtigt.

II. Berichte.

Gesamtantike und griechische Religion[1] 1915 (1914)—1924 (1925).

Von **Otto Weinreich** in Tübingen.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Kap. I: Allgemeines. §§ 1. Vorbemerkung. 2. Bibliographien und Berichte. 3. Geschichte der mythologischen und religionswissenschaftlichen Forschung. 4. Encyklopädien, Festschriften, Lexika. 5. Antike Literaturgeschichte. 6. Epigraphik 45

Kap. II: Geschichte der gesamtantiken und der griechischen Religion. §§ 7. Gesamtdarstellungen. 8. Darstellungen größerer Epochen. 9. Vorgriechische, frühgriechische Religion. 10. Homer. 11. Lyriker. 12. Drama. 13. Orphiker. 14. Asklepios und Heilwunder. 15. Hellenismus. 16. Kaiserzeit 53

Kap. III: Allgemeinere Arbeiten zur religiösen Formenlehre. §§ 17. Sonnenreligion, Mutter Erde, Atheismus, Theodizee, Heiliger Geist, Sohn Gottes, Φῶς. 18. Das Heilige. 19. Heiligkeit und Bedeutung des Namens. 20. Heilige Zahlen 87

Kap. IV: Kultus. §§ 21. Allgemeines. 22. Totenkult. 23. Heroenkult. 24. Seelen-, Unsterblichkeitsglaube, Eschatologie. 25. Baum- und Höhenkulte. 26. Im Kult verwendete Mittel. 27. Schweigen. 28. Opfer. 29. Heiliges Geld. 30. Feste. 31. Kalender. 32. Kultgeographie. 33. Mysterienkulte, Mystik, Hermetik. 34. Magie. 35. Astrologie. 36. Alchemie. 37. Recht und Religion 98

Kap. V: Märchen und Mythos. §§ 38. Märchen. 39. Mythologie 138

Kap. VI: Nachleben der antiken Religion § 40 147

Kap. I. Allgemeines.

1. Der vorliegende Bericht umfaßt nur die zur Besprechung eingereichten Schriften; grundsätzliche Berücksichtigung der Aufsätze in Zeitschriften, so wichtig sie auch sein mögen, würde seinen Rahmen gesprengt haben. Daß er sich auf ein ganzes Decennium erstreckt, liegt daran, daß Deubners Bericht (s. Anm. [1]) über 1911—14 infolge der Kriegs- und Nachkriegsnöte erst 1921 gedruckt werden konnte. Künftig sollen wieder kürzere Zeiträume kritisch überblickt werden. Auch nur annähernde Vollständigkeit war weder möglich noch angestrebt; die Lücken in ausländischer Buchliteratur haben ja naheliegende Gründe.

2. So muß der Bericht beginnen mit dem Hinweis auf bibliographische Hilfsmittel, die zur Ergänzung des hier Fehlenden dienen können. Von **Clemens** Bibliographie ist I—VI schon angezeigt (s. oben Bd. 19, 558 f.;

---

[1] Wie Deubner schon oben Bd. 20, 135 mitteilte, behält er den römischen Bericht bei, fällt mir also die griechische und die gesamtantike Literatur zu. Der römische Bericht folgt im nächsten Heft.

20,469), nun liegt noch Heft VII—X vor, die Jahre 1920—23 enthaltend[1]; darin konnte, dank zahlreicher Mitarbeiter außerhalb Deutschlands, die ausländische Literatur stärker als bisher berücksichtigt werden. Hoffentlich wird es sich ermöglichen lassen, auch ein von verschiedenen Seiten schon gewünschtes Sachregister beizugeben wie bei Hoffman—Krayers Volkskundlicher Bibliographie, die neuerdings auch viel Antikes verzeichnet. Man versäume auch nicht, die ausgezeichneten kurzen Referate im Literaturbericht des neuen von Odo Casel herausgegebenen Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft[2] zu Rate zu ziehen, eine Zeitschrift, die auch wichtige Aufsätze für unser Berichtsgebiet enthält (in Bd. I Casel über *actio,* Daniels über *devotio*, in II Casel über Mysterium, in III über Altchristlichen Kult und Antike). Im Bursian hat Ziehen über Kultusaltertümer zuletzt 1915 referiert. Ungemein reichhaltig ist Gruppes großer Literaturbericht[3] über die Jahre 1906—1917, trotzdem ganze Abschnitte, darunter ein Kapitel „Untersuchungen über einzelne Gestalten des Mythos" vom Herausgeber der Jahresberichte gestrichen werden mußten, um überhaupt eine Durchlegung zu ermöglichen. Ließe sich jenes Kapitel nicht irgendwie für die Wissenschaft nutzbar machen? Etwa zur Bibliographie verkürzt, oder in extenso auf einer Universitätsbibliothek deponiert? Der Bericht hat zum Teil systematische Form angenommen und ergänzt deshalb, wie schon sein Vorgänger, Gruppes bekanntes Handbuch, das in dieser ausführlichen Form nicht wieder erneuert werden kann. Als die wichtigsten Kapitel seien wenigstens folgende genannt: III Religionsgeschichte, IV Kultus, VI Lokalkulte und Mythen, VII Mythologie.

3. Als Ergänzung zum II. Kapitel (Richtungen innerhalb der klassischen Mythologie und Religionswissenschaft) dient ein gleichzeitig erschienenes Werk des unermüdlichen Arbeiters. Gruppe[4] hat darin kurz vor seinem Tode große Etappen der Geschichte der mythologischen und religionswissenschaftlichen Disziplin dargestellt. Dazu war er, mit dem sich an Belesenheit auch in der entlegensten und absonderlichsten Literatur keiner messen kann, vor allen berufen. Wenn man auch nicht jedem seiner Werturteile beistimmen kann — je nach der eigenen Einstellung und „Schul"zugehörigkeit wird sich das modifizieren—, so ist doch sein Streben nach Objektivität überall anzuerkennen. Die Einschränkung auf das abendländische Mittelalter und die Neuzeit mußte aus äußeren Gründen erfolgen. Doch sollte auch hier die Möglichkeit geschaffen werden, auch noch seine Darstellung der Mythologie des Altertums selbst und der Byzantinerzeit in Druck zu geben. Das Roschersche Lexikon bedarf dringend eines solchen Supplements.

---

[1] C. Clemen *Religionsgeschichtliche Bibliographie* Jahrg. VII/VIII (1920/21) IX/X (1922/23). Leipzig—Berlin 1922/1925, Kommissionsverlag B. G. Teubner (erscheint auch als Heft der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft). 77 S. 61 S.

[2] *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* Bd. I—III, Münster i. W. 1921—1923, Aschendorff. (s. Nachtrag unten S. 151.)

[3] O. Gruppe *Literatur zur Religionsgeschichte und antiken Mythologie aus den Jahren 1906—1917* (= Bd. 186 von Bursians Jahresberichten über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft) Leipzig 1920, Reisland. VIII, 448 S.

[4] O. Gruppe *Gesch. d. kl. Mythologie u. Religionsgesch. während d. Mittelalters im Abendland u. während d. Neuzeit* (Supplement zu Roschers *Lexikon*) Lpz. 1921 Teubner. VIII, 248 S. Vgl. *DLZ* 1921, 492ff.



4. Mit Stolz darf man feststellen, daß dieses Lexikon selbst, von dem des Näheren unten S. 139 zu sprechen ist, auch in den schlimmsten Jahren nicht ins Versanden geriet. Ein anderes, unentbehrliches Rüstzeug der gesamten Altertumswissenschaft, der **Pauly-Wissowa**[1] brauchte kaum sein Tempo zu verringern, dank der Energie seines Leiters, des Mutes seines Verlegers und der Hilfsbereitschaft der Mitarbeiter. Nur das Ausscheiden einiger ausländischer Mitarbeiter und das — Papier einiger Bände zeugt von den schweren Nöten. Die Treue der verbliebenen ausländischen Forscher verdient doppelten Dank. Nicht nur die antike Religionswissenschaft kann ohne dies Werk[2] nicht arbeiten, auch für angrenzende Fachgebiete liefert es oft die neueste Orientierung, und für manche Fächer gibt es noch keine Encyklopädien. Z. B. der Aegyptologe wird sich ebenso wie der allgemeine Religionshistoriker hier Belehrung suchen über Isis (fürs hellenistisch-römische Einzelmaterial ist Drexlers Roscher-Artikel immer noch unentbehrlich), Kanobus, Kneph, Re, Sarapis (besser als das Pendant im Roscher), Satis (alle von Roeder), Seth (Kees). Für das Judentum kommen u. a. in Betracht Josephus (Hölscher) Juda und Israel, Sabaoth, Sabbat (Beer), Sabbatistai (Gressmann), Salomo, Oden u. Psalmen, Samaria, Samariter, Sambethe (Beer), Septuaginta (Hautsch) und Essener (Bauer) IV. Aus dem Kreis der phoenikischen Religion sei Salambo (Gressmann) und Sanchuniathon (Grimme) genannt. Für das Christentum stehen in Jülicher und Lietzmann hervorragende Bearbeiter zur Verfügung. In die christlichen Träger des Namens Joannes haben sie sich geteilt; dazu kommen u. a. Iustinus Martyr, Kirchenrechtliche Sammlungen, Lactantius, Rufinus, Sacramentaria, Severianus von Gabala (Lietzmann), von Grosse der Artikel Labarum. Antikes und Christliches umfasst Kyrios (Williger), Angelos (Andres III), und ebenso wird in manchen der nun zu nennenden Artikel die Brücke vom antiken Heidentum ins Christentum geschlagen. Natürlich kann aus dem weiten Bereich der griechisch-römischen Religion nur eine kleine Auswahl getroffen werden, in der alle Artikel, die man ohne weiteres erwartet (also Götter- und mythologische Namen) und an ihrer zugehörigen Stelle findet, nicht angeführt werden; ich mache aufmerksam nur auf solche, die, weil nicht im Hauptteil, sondern in den Supplementbänden untergebracht, leichter übersehen werden können, ferner auf solche, die unter einem nicht unmittelbar naheliegenden Lemma stehen, endlich solche, die ein bestimmtes Sachgebiet zusammenfassen: Abammon (d. h. Jamblichos de mysteriis Aegypt. von Hopfner IV, vgl. unten S. 122),

---

[1] *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft,* Neue Bearbeitung, begonnen v. G. Wissowa, hrsg. v. W. Kroll, Band IX 2—XII 1 (18.—23. Halbband), Imperium-Legio. — Zweite Reihe [R—Z] hrsg. v. W. Kroll u. K. Witte, Bd. I A 1—II A 2 (1.—4. Halbband) Ra-Sila. — Supplementbd. III Aachen—(Ad) Juglandum; IV Abacus-Ledon mit Nachtrag: Delphoi. Stuttgart 1916—1924, Metzler. Sp. 1201—2624, 2542, 2560, 1328, 2558, 2566, 1306, 1440 Sp.

[2] Die Benutzung ist erleichtert durch das am Ende von Bd XI (22. Halbband) beigegebene *Register* der außerhalb der alphabetischen Reihenfolge stehenden Artikel von Bd. I—X und der in den Supplementbänden I—III enhaltenen Artikel. In meinem Referat sind solche Artikel, die am regulären Ort (also innerhalb der alphabetischen Reihenfolge) stehen, ohne Bandangabe angeführt. III u. IV hinter dem Artikel bezeichnen die Suppl. Bände Spaltenzahlen stehen nur da, wo der zitierte Artikel sich nicht innerhalb der alphabetischen Reihe des jeweiligen Bandes befindet, vereinzelt auch um besonders großen Umfang anzudeuten.

Agathodaimon (Ganschinietz III) Aion (Lackeit III, noch vor Reitzensteins neueren Arbeiten, s. unten S. 119), Ἀλεκτρυομαντεία (Hopfner IV; die sonstigen Arten der Mantik meistens von Ganschinietz s. v. v.), Allegorische Dichtererklärung (Müller IV), Astragalomanteia, ebenso χαρακτῆρες = Zauberzeichen (beides von Hopfner IV, χ. Sp. 1183 ff.), Daimon (Andres III), Delphoi (Topographie des heiligen Bezirkes, Pomtow IV 1189—1432; Sp. 1214 ist durch Druckfehler mein Aufsatz über das Lysandermonument als im Arch. Rel. Wiss. 1918 erschienen bezeichnet, muss heißen N. Jahr. 43, 1919), Epiphanie, Epode (beide von Pfister IV, sehr reichhaltig), Epona (Keune III), Exsecratio (Pfaff IV), Giganten (Waser III 655—759, 1305—6), Gigantensäulen mit Jupitersäulen (Haug IV, vgl. unten Nilsson), Hades (Prehn III), Hera (Eitrem III), Herakles (Gruppe III 910—1121, vgl. unten S. 63), Heros (Nachfräge von Eitrem III, und Heros = thrakischer Reiter, Kazarow III), Ianus (Otto III), inauguratio (Richter), incantatio (Pfaff, zu ergänzen durch Pfister Epode, s. oben), Inferi (Latte), Iphigeneia (Kjellberg 2588—2622), Iuno, Iuppiter (beide von Thulin, allzu kurz! Austs Juppiterartikel im Roscher ist nicht antiquiert dadurch), Ius sacrum (Berger). Im Artikel Kaiserkult (G. Herzog-Hauser IV) wird auch der hellenistische Herscherkult mitbehandelt; ich vermisse z. B. den τρισκαιδέκατος θεός bei Philipp, Alexander usw., vgl. unten S. 97, und sehe mit Verwunderung, daß von der Apocolocyntosis als von „Pseudoseneca" — noch dazu neben Verweis auf mein Buch — gesprochen wird! (Zeus) Kasios (Adler, vgl. jetzt auch Salac, BCH 46, 1922, 160—189), Katabasis (Ganschinietz 2359—2449, Himmel- und Höllenfahrten usw. umfassend, vom alten Orient bis in Neuzeit, ungemein reichhaltig, vgl. auch unten S. 103), Ker (Malten IV), Kleiduchos (Kohl, den himmlischen Türhüter mitbehandelnd, vgl. auch Schlüssel [Hug] 568), Kline (Rodenwaldt, wichtig wegen Totenkult, Theoxenien), Komaitho (Lamer IV), Kore Kosmu (Bousset), Kreon (Humborg IV) Kreta (Karo, besonders Kap. 18 wichtig für Religion, speziell Sp. 1791 ff.), Krios, das Sternbild des Widders (Gundel), Ktistes (Prehm). Der große Artikel Kultus (Pfister) verbindet Antike, Christentum, Folklore, gedankenreich und ausgezeichnet orientierend; dazu Kultschriftsteller (Tresp IV) und Ritus (Ganschinietz). Von volkskundlichem Interesse, auch wegen der folkloristischen Parallelen ist Rätsel (W. Schultz), aber mit Kritik zu genießen! Rauchopfer (Pfister) Religio, Religiosa loca, Religiosi dies (Kobbert), Ringe im Folklore (Ganschinietz), Rosmerta (Keune), Sacerdotes (Riewald), Sacra (Geiger), Sanctus (Link), Sarkophage (Hamburg). Aus dem noch nicht erschienen Schluß des L-Bandes liegt mir im Sonderdruck der Artikel Losung (Ehrenberg) vor, der als Habilitationsschrift der Frankfurter philosophischen Fakultät 1922 eingereicht war. Darin wird u. a. der Ursprung des Losens und die Zusammenhänge mit Religion, Ordal, Orakel behandelt. Bemerkt sei endlich noch, daß über Wolle im Zauber unter lana gesprochen wird (Kroll), und über das Zauberrad unter Ῥόμβος (Hug), wo noch auf ἴυγξ (Gossen) verwiesen wird. Beide Artikel sind unzureichend, ebenso Sepulcralmulten und Sepulcri violatio (Pfaff). Solche Nieten sind aber selten. Im allgemeinen halten sich die Artikel auf sehr achtbarem Niveau, viele sind als hervorragend zu bezeichnen. Der Pauly-Wissowa muß uns das dem Krieg zum Opfer gefallene Nilssonsche „Lexikon der griechisch-römischen Religion" ersetzen, und er leistet das auch großenteils. Eins kann er, angesichts der Verschiedenheit der Materien, aber nicht strikt durchführen, was Nilsson geplant hatte: die Rationierung der Artikel! Daß Wichtiges ausführlich, Belangloseres kurz behandelt werde, das ist am schwersten zu erzielen bei solchem Werk. Den Herausgebern sind die Hände zu sehr gebunden, also appellieren wir an die Selbstkritik der Bearbeiter!

Der Realencyclopädie schließen wir, wegen der Mannigfaltigkeit des Inhalts, zwei Festschriften an; eine dritte, die für Ramsay, wird in anderem Zusammenhang gebucht (unten S. 111).

Aus der großen Festgabe für **Blümner**[1], der seinen 70. Geburtstag nicht mehr lange überleben sollte, gehen uns folgende Beiträge an: Über das Alter der Anacharsis-Legende handelt v. d. Mühll, Pick über allerlei athenische Götterstatuen auf Münzen (Hekate, nicht die *τρίμορφος* sondern die *τρικέφαλος* oder *τριπρόσωπος*, Hermes, Chariten, Dioskuren [?], Artemis Delia), Robert an Hand etruskischer Bildwerke über den italischen Cacus, Eckinger über den Pan von Vindonissa. Plüss über Apollonios von Tyana auf dem Nil und den unbekannten Gott zu Athen bedeutet keine Förderung des von Norden (s. Bd. 20, 422) angeschnittenen Problems, wie auch von Gegnern Nordens zugegeben wird (Schmid, W. f. kl. Phil. 1918, 256ff.; Ed. Meyer, Hermes 52, 371ff.). Wenigers Aufsatz über den Schild des Achilles ist zu nennen wegen der Ausführungen über Weihung von Schilden in Tempeln und Gräbern (17. 19. 21) und typische Zahlen (25), der von Bulle wegen der Bemerkungen über Faden und Knoten in Amuletten sowie über das *περισχοίνισμα* des hl. Ölbaumes auf der Burg zu Athen (98). Eine attische Pelike mit Theoxenion für sieben Götter veröffentlicht Nicole. Über rechts und links gibt Deonna 179ff. allerlei Material. Zur antiken Volkskunde (in Hoffmann-Krayers und Wasers Sinn) wären Fiechters Aufsätze über antike Haustypen und Hitzigs Übersetzung der Städtebilder des Herakleides zu zählen. Zur christlichen Religionsgeschichte gehört die anregende Abhandlung von A. Meyer über die Versuchung Christi[2] und Bruns Leonardo da Vincis Verhältnis zu Gott und den Menschen. Über Nachleben antiker Götter und Geistergestalten einiges bei Gauchat 345 (Polyphemmärchen, Neptun, Orco u. a.).

Aus der Festschrift für **Andreas**[3] geht uns vor allem der Aufsatz von Reitzenstein an über Himmelswanderung und Drachenkampf in der alchemistischen und frühchristlichen Literatur, vgl. dazu unten S. 132. Von den sonstigen Beiträgen dieser, auch ein Schriftenverzeichnis von Andreas enthaltenden Festgabe erwähne ich noch Bertholet Zur Frage des Verhältnisses von persischem und jüdischem Auferstehungsglauben, Christensen Reste von Manu-Legenden in der iranischen Sagenwelt, E. Littmann Harut und Marut, Oldenberg Arkásāti, medhásāti.

Ein unentbehrliches Hilfsmittel für speziell den ägyptischen Boden berührende religionsgeschichtliche Fragen leite über zu dem die antike Literatur betreffenden Teil des Berichts, ich meine **Preisigkes** Wörterbuch[4], jenes Werk, das den Schlußstein eines ungewöhnlich arbeits- und erfolgreichen wissenschaftlichen Lebens von vorbildlicher Schlichtheit und Sachlichkeit bilden sollte. Die erste Lieferung hat er noch ausgedruckt, das Manuskript des Ganzen

[1] *Festgabe Hugo Blümner* überreicht zum 9. August 1914 von Freunden u. Schülern. Zürich 1914, Buchdruckerei Berichthaus. X, 541 S. mit Tafeln u. Abb.

[2] Dazu jetzt Eitrem-Fridrichsen *Norsk Teologisk Tidsskrift* Bd. 25, 1924, Beiheft.

[3] *Festschrift Fr. C. Andreas zur Vollendung des 70. Lebensjahres . . . dargebracht*. Leipzig 1916, Harrassowitz. VI, 142 S.

[4] F. Preisigke *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluß d. griech. Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten* 1. Lief. (*α — δίκη*), 2. (*δίκη — ἔχω*) Heidelberg 1924 (Selbstverlag; Bestellungen jetzt bei Grete Preisigke, Gröbzig in Anhalt). 640 Sp.

so gut wie fertig hinterlassen; E. Kießling leitet die weitere Drucklegung. Das Werk ist Lexikon und Sachindex zugleich, insofern — sehr praktisch, wie alles bei Preisigke — dem alphabetischen Teil sich besondere Abschnitte anschließen werden, die nach sachlichen Gesichtspunkten das lexikalische Material vorführen. Abschnitt 20 wird z. B. den heidnischen, Abschnitt 21 den christlichen Kult umfassen.

5. Wir nennen nun solche der antiken Literatur geltende Arbeiten, die man auch in religionsgeschichtlichen Fragen zu Rate ziehen muß. Über den Jüdisch-christlichen Teil Staehlins in der Christschen Literaturgeschichte wird vom Spezialreferenten berichtet werden. **Schmid**[1] hat erfreulicherweise viel stärker, als es Christ tat, in der 6. Aufl. der 2. Hälfte die religionswissenschaftliche Spezialliteratur verarbeitet. In der Einleitung in die Altertumswissenschaft konnte mit Rücksicht auf Nilssons unten S. 53 zu erwähnenden Beitrag der sehr empfehlenswerte Überblick über die Griechische Literatur, den zuletzt **Bethe** und **Pohlenz**[2] besorgten, von Angaben über spezifisch Religions-Literarisches entlastet werden. Soweit es ohne Zwang möglich war, habe ich speziellere Literatur dem Abschnitt über die antike Religionsgeschichte einverleibt (unten Kap. II); jetzt aber müssen noch folgende, mehr allgemeinere Arbeiten berücksichtigt werden.

Wieviel für antike „Volkskunde" (im Sinne Wasers, vgl. Archiv 20, 470) aus der ethnographischen Literatur des Altertums mit ihrer Beobachtung der *νόμοι* und *θαυμάσια* der einzelnen Völker zu holen ist, weiß jeder. Aber erst die neuere Forschung hat gelehrt, daß man mit einer gewissen Vorsicht verfahren muß, ehe man in dieser Literatur überlieferte Einzelzüge als historisch einwandfreie Bausteine verwertet. Denn es hat sich da, wie in allen literarischen *γένη*, eine weitgehende Typologie herausgebildet, so daß man geradezu von „ethnographischen Wandermotiven" (Norden), von „völkerkundlicher Dogmatik" (Wissowa) spricht. Das betrifft auch gerade die uns besonders angehenden Punkte der Götterverehrung, des Opferwesens, der Grab- und Hochzeitsbräuche, der Mantik, Eidzeremonien u. dgl. Noch vor den hier maßgebenden Arbeiten von Norden[3], Wissowa[4], und den gleich zu nennenden von Trüdinger und Schroeder erschien **Reeses** Sammlung der griechischen Nachrichten über Indien[5]. Bei ihm spielen diese Gesichtspunkte noch keine Rolle; er gibt das ältere Material bis zu den Alexanderhistorikern (diese ausschließend) und begleitet es mit quellengeschichtlichen Untersuchungen, jedoch ohne Einzelinterpretation und historische Exegese. Das Fehlen eines Index beeinträchtigt den Nutzen der Arbeit gerade für spezieller volkskundliche Fragen. Über den Durchschnitt der Dissertationen erhoben sich **Trüdingers** feinsinnige Studien über Ethnographie[6], die bis zur Germania des Tacitus herabführen, dabei auch

[1] W. v. Christ *Geschichte der griechischen Literatur*. 6. Aufl. bearbeitet von W. Schmid. II 1. 2. München 1920. 1924. VII, XII, 1582 S.

[2] E. Bethe, M. Pohlenz *Griechische Literatur* (Einleitung i. d. Altertumswissenschaft hrsg. v. A. Gercke † u. Ed. Norden I 3) 3. Aufl. Leipzig-Berlin 1924, Teubner. 199 S.

[3] Ed. Norden *Die germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania*, Leipzig 1920, Teubner (wird von Deubner noch besprochen werden).

[4] *GGA* 1916, 656 ff. *N. Jahrb.* 47, 1921, 21.

[5] W. Reese *Die griech. Nachrichten über Indien bis z. Feldzug Alexander d. G.*, Leipzig 1914, Teubner. VI, 106 S.

[6] K. Trüdinger *Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie*, Diss. Basel, 1918. Buchdruckerei Birkhäuser. 176 S.

Topoi berücksichtigend, aber noch nicht in voller Schärfe packend. Für dies Problem hat, nach Norden und Wissowa, kürzlich **Schroeder**[1], von Wissowa angeregt, eine treffliche Materialsammlung vorgelegt. Ich verweise nur auf den *τόπος περὶ θεῶν, τ. π. μαντικῆς, τ. π. γάμου καὶ μείξεως, τ. π. ταφῶν*. In diesem Zusammenhang sei auch des kühnen Unternehmens der *Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis collecti* gedacht, das **Clemen** leitet. Das erste erschienene Heft der *Fontes historiae religionis Persicae*, das zu besprechen mir nicht obliegt[2], genügt philologischen Ansprüchen noch nicht.

Von solchen philologischen Mängeln ist die Sammlung der auf die ägyptische Religion bezüglichen Schriftquellen durch **Hopfner**[3] frei. Von Homer bis Prokop ist da auch aus den entlegensten Autoren mit Bienenfleiß das Material zusammengetragen und sauber mit textkritischem Apparat dargeboten. Das noch ausstehende 5. Heft bringt die jüngeren Byzantiner und wird durch Addenda und Corrigenda sowie Indices die Quellensammlung, die eine ganze Bibliothek ersetzt, bequem nutzbar machen. Nicht nur die Ägyptologen, auch die Philologen werden dem Herausgeber und dem sachkundigen Bearbeiter dies wertvolle Hilfsmittel gebührend zu danken wissen.

Erwähnt sei noch, daß die nicht wenigen religionsgeschichtlich wichtigen Fragmente aus dem *Γῆς περίοδος* des Eudoxos von Knidos von nun ab nach der ausgezeichneten Fragmentsammlung von **Gisinger**[4] zitiert werden können, zumal da er auch eingehende sachliche Interpretation gibt. Obwohl er zum Bericht nicht vorliegt, sei in diesem Zusammenhang auf **Jacobys** vortrefflichen ersten Band der „Fragmente der griechischen Historiker" aufmerksam gemacht, der Genealogie und Mythographie umfaßt (Berlin, Weidmann 1923).

Allerlei Lesefrüchte aus alter und neuer Literatur über volkstümlichen Aberglauben, Traumerscheinungen, Visionen, Ekstase, Dämonen- und Teufelsglauben, Wunder- und Zaubergeschichten breitet **Gemoll**[5] aus, nicht systematisch und als Selbstzweck, sondern im Zusammenhang mit seinen Studien über das Apophthegma. Für Volkskunde wie Religionsgeschichte wirft eine literarische Behandlung der *ἀποφθέγματα, ἀπομνημονεύματα, χρεῖαι* usw. natürlich mancherlei ab, zumal wenn man, wie (im Prinzip richtig) Gemoll tut, vom Altertum weitergeht, Mittelalter, Neuzeit, Orient mitberücksichtigt. Aber befriedigen kann

---

[1] A. Schroeder *De ethnographiae antiquae locis quibusdam communibus observationes,* Diss. Halle, 1921. Karras. 56 S.

[2] Ebensowenig wie Clemens *Griech. u. Latein. Nachrichten über d. Persische Religion* (RGVV XVII 1), das Ed. Lehmann besprechen wird.

[3] Th. Hopfner *Fontes historiae religionis Aegyptiacae* (Fontes hist. rel. ex auctoribus Graecis et Latinis collectos ed. Carol. Clemen, fasc. II p. 1—4). P. I—IV, Bonn 1922—1924, Marcus u. Weber 708 S. Vgl. v. Bissing *Phil. Woch.* 1923, 615; 1924, 152f. 984f. 1925, 128f. Bei Kallimachos ist nicht gesagt, daß die eingeklammerten Zahlen die der Ausgabe von Wilamowitz sind. Bei Seneca vermisse ich *εὑρήκαμεν, συγχαίρωμεν Apocol.* 13, vgl. mein Buch über die Apocol. 123 und Dieterich *Mithrasliturgie*[3] 216. Bei Petron fehlt c. 114 *vestis divina* und *sistrum*, was nur dem Schiff geraubte, offenbar wie Amulette es schützen sollende Isisinsignien sein können.

[4] F. Gisinger *Die Erdbeschreibung des Eudoxos v. Knidos.* (In Bolls *Στοιχεῖα* Heft VI) Lpz. 1921, Teubner. VI, 142 S.

[5] W. Gemoll *Das Apophthegma.* Literarhistorische Studien. Wien-Leipzig 1924, Hölder-Pichler-Tempsky. VIII, 177 S. Vgl. Hausrath *Ph. Wochenschrift* 1924, 1214 ff.

seine Arbeit doch nicht, sie geht mehr ins Weite als in die Tiefe, vernachlässigt die moderne gelehrte Literatur zu sehr und übersteigert die tatsächlich vorhandenen Zusammenhänge zwischen Apophthegma und den verschiedensten Literaturformen derart, daß jenes als Keimzelle angesehen wird für Fabel, Epigramm, Ballade, Diatribe, Historie, Novelle, Roman. Das ist literarhistorisch ein Unding. Und da, wo wirklich wichtige, auch religionsgeschichtlich wichtigste Probleme liegen, sind sie kaum angepackt: ich meine das Verhältnis zwischen *ἀπόφθεγμα* und *βίος* für Antike und Christentum; die ganze neueste theologische Literatur zur Formgeschichte der Evangelien — Dibelius, Bultmann, Fascher (2. Beiheft z. Zeitschr. f. N. T. Wiss.) — ist Gemoll entgangen und damit Gesichtspunkte, die auch für die antike Literatur hätten fruchtbar werden können. Für die Formengeschichte religiöser Rede hat **Norden**[1] in seinem Agnostos Theos (s. d. Arch. 20, 421 f.) neue Erkenntnisse von bleibendem Wert gewonnen, die nun auch dem dritten Abdruck seiner Antiken Kunstprosa zugute kamen. Der Text blieb unverändert, aber in 42 S. Nachträgen ist viel Wichtiges, gerade auch für sakrale Sprache, hinzugekommen (besonders Nachtr. I 12: altlateinische *carmina*, II 1 ff: christliche Literatur, 14: reimende Zaubersprüche, 15: Hymnodik). Wie fruchtbringend diese Gesichtspunkte sind, zeigt etwa J. **Krolls**[2] Arbeit über die älteste christliche Hymnodik, ferner die Tatsache, daß die Benediktiner für ihre Liturgiegeschichtlichen Forschungen „eine den sprachlichen Gesetzen liturgischer Rede im Sinne Nordens nachgehende Durchforschung des griechischen Euchologions" in Aussicht stellen[3] — ein ausgezeichneter Plan, der hoffentlich auch philologischerseits Nachahmung findet.

Eine handliche Auswahl aus Griechischen Epigrammen, die den Weih- und Grabepigrammen gebührenden Raum gönnt, vom 7. Jahrh. v. Chr. bis zum 5. n. Ch., gut disponiert und knapp kommentiert verdanken wir **Geffcken**[4], der in den N. Jahrb. 1917, 88 ff. die Entwicklungsgeschichte des Epigramms feinsinnig skizziert.

8. Von griechischen Sacralinschriften fehlen noch immer „Kleine Texte", wie es sie für römische gibt. Die in **Dittenbergers** Sylloge[3] enthaltenen kehren in der 3. Auflage[5] nicht alle wieder, ausgewiesen wurde z. B. die Labyaden-Inschrift. Für manches wurde durch Aufnahme neuer, verwandter Texte Ersatz geschaffen — der Wunsch, den Umfang der Sammlung nicht allzu groß und den Preis nicht allzu hoch werden zu lassen, hat schmerzliche Opfer bedingt. Die im 3. Band enthaltene Hauptmasse der Sacra ist zu ergänzen durch einige im 1. und 2. chronologisch eingeordnete Texte. Bei der Neubearbeitung der Res sacrae hat **Hiller von Gaertringen** die Hauptarbeit geleistet, einige Texte habe ich revidiert, vor allem die *ἰάματα*. Die neuen Fragmente der epidaurischen,

---

[1] Ed. Norden *Die antike Kunstprosa* 3. Abdruck I. II. Lpz. u. Berlin, 1915. 1918 Teubner, XX, 968 S., dazu die oben erwähnten Nachträge.

[2] Jos. Kroll *Die christl. Hymnodik bis zu Klemens von Alexandreia* (Verz. d. Vorlesungen Akad. Braunsberg 1921/22) Königsberg, Hartung 1921. 98 S.

[3] P. K. Mohlberg *Ziele u. Aufgaben d. liturgiegesch. Forschung* S. 46.

[4] J. Geffcken *Griechische Epigramme* (Kommentierte griechische und lateinische Texte H. 3). Heidelberg 1916, Winter. XI, 173 S.

[5] *Sylloge inscriptionum Graecarum* a Guil. Dittenbergero condita et aucta nunc tertium edita (der hochverdiente Herausgeber F. Hiller v. Gaertingen verschweigt allzu bescheiden auf dem Titelblatt seinen Namen). I 1915, II 1917, III 1920, IV 1924. Leipzig, Hirzel. XIX, 780, 627, 402, 638 S.

die Cavvadias während des Kriegs fand, waren mir noch nicht bekannt[1]. No. 985, die für kleinasiatische Religiosität und Ethik so wichtige lydische Reinheitsinschrift aus Philadelpheia, ist überholt durch meine, dort schon angekündigte Neubehandlung[2]. Der Religionshistoriker wird die zahlreichen Delphika in Bd. 1 und 2, auf die **Pomtow** eine Unsumme von Arbeit verwandte, nicht missen wollen.

Nicht vergessen sei ein Hinweis auf das ebenso notwendige wie praktisch angelegte Supplementum epigraphicum Graecum, das **Hondius**, unterstützt von einem internationalen Mitarbeiterstab, bei Sijthoff in Leiden erscheinen läßt. Bis jetzt liegt Bd. I und von II das erste Heft vor (1923/4).

Kap. II. Geschichte der gesamtantiken und griechischen Religion.

An der Spitze sollen Gesamtdarstellungen stehen; nicht berücksichtigt sind jedoch die allgemeinen Religionsgeschichten sowie die religionsgeschichtlichen Lesebücher, da über solche für den nächsten Band ein Sonderbericht von mir vorbereitet wird.

Zweifellos der beste Gesamtüberblick über die griechische und römische Religion ist der von **Wide** einst verfasste, jetzt von **Nilsson**[3] durchgesehene in der „Einleitung in die Altertumswissenschaft". Da der Verlag eine Überschreitung des Gesamtumfangs nicht zuließ, konnte Wides Text nur leicht überarbeitet und nur durch kleinere Streichungen Raum für Zusätze gewonnen werden. Somit verbot sich das sonst wünschenswert gewesene stärkere Herausarbeiten der kleinasiatischen Religiosität im Hellenismus, wo die Inschriften (ich denke an Steinleitners Beicht-Texte oder an die Reinheitsinschriften) viel neue Züge liefern und das Verhältnis von Religion und Moralphilosophie aufhellen, die Vorbereitung christlicher Ethik deutlicher machen, verbot sich auch die Hervorhebung der Rolle der *θεῖοι ἄνθρωποι* u. a. m. Etwas stärkere Umänderung erfuhr der Abschnitt über „Moderne Bearbeitungen". Nilssons Hauptverdienst besteht in der Neugestaltung von Kap. V: „Gesichts-

[1] Jetzt veröffentlicht *Ἐφημ. ἀρχ.* 1918, 155 ff. Dadurch sind manche meiner Ergänzungen gegenstandslos geworden. Vgl. auch unten S. 77.

[2] O. Weinreich *Stiftung u. Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelpheia in Lydien* (Sitz. Ber. Akad. Heidelberg 1919 XVI). Heidelberg, Winter 68 S. Es kam mir hier besonders auf eine Erläuterung des Altarkreises an (Inhaber sind Götter und ethische „Personifikationen") und auf Herausarbeitung der verschiedenen religiösen Strömungen, die zu solch einem seltsamen Kultverein führen mochten. Neue Ergänzungsversuche von J. Keil, Radermacher, Wilhelm, R. Herzog sollen gelegentlich in d. *Archiv* bekannt gemacht werden. Wichtige Bemerkungen — in einem für griechische Reinheitsvorschriften überhaupt sehr ertragreichen Aufsatz — bringt J. Zingerle *Buličev Zbornik*, *Strena Buliciana* 171—192.

[3] S. Wide und M. P. Nilsson *Griechische u. römische Religion* (= Gercke-Norden *Einl. i. d. Altertumswiss.*[3] II. Band, 4. Heft) Leipzig 1923, Teubner. S. 215—316.

punkte und Probleme." Für die ethnologische Methode, die Frage orientalischer Einflüsse, das Wesen der Mythologie, das Nachleben der kretisch-mykenischen Religion in der griechischen (dieser Teil besonders wichtig, vgl. unten S. 56), das Verhältnis der chthonischen Götter zu den olympischen, Synkretismus, Astrologie, das Heidentum der Kaiserzeit, endlich für Christentum und Antike werden da in ausgezeichneter Weise die neuen Gesichtspunkte skizziert, neu vielfach auch insofern, als eigene Forschungen Nilssons die antike Religionsgeschichte um einen Ruck vorwärts brachten. Bei einer neuen Auflage kann Nilsson hoffentlich auch die anderen Kapitel neu schreiben. Im römischen Teil sind Eingriffe in den Text ganz selten, dagegen findet man ab und zu Hinweise auf neuere Spezialliteratur (besonders Deubners Aufsätze) eingelegt und am Schluß nicht ganz eine Seite Gesichtspunkte und Probleme beigegeben. Das befriedigt nicht recht. Ich kann mich nur Wissowas Wunsch anschließen, den er in seiner Anzeige der ersten Auflage der 'Einleitung' einmal aussprach: man hebe die Personalunion auf und betraue mit der Darstellung der römischen Religion einen Spezialisten, der neben der Herausarbeitung der Verschiedenheiten doch nicht versäumen dürfte, das beide Religionen Verbindende zum Ausdruck zu bringen (s. Wünsch, d. Archiv 14, 534).

Ein Bild des Gesamtverlaufes der antiken Religionsgeschichte von den frühesten („animistischen") Vorstellungen bei den Griechen bis herab auf das ökumenische Conzil hatte **Seeck**[1] in seinem 'Untergang der antiken Welt' gezeichnet; jetzt druckt er als eine „Entwicklungsgeschichte des Christentums" die folgenden zwölf Kapitel des Hauptwerkes ab: Animismus, Sonnenglaube, Religion Homers, Die ältesten Mysterien der Griechen, Philosophie, Religion des römischen Reiches, Glaubensphilosophie und Gottmenschen, Christentum, Ketzerei und Kirche, Christenverfolgungen, Melitianer und Arianer, Das ökumenische Konzil und seine Folgen. Dies Mosaik hat den Vorteil geschlossener Wirkung, läßt die Vorzüge, aber auch die Mängel seiner Betrachtungsweise schärfer hervortreten. Eine „Einführung", gleich charakteristisch für den Menschen, der durch historische Aufklärung autoritätsblinden Glauben zersetzen will, wie für den Gelehrten, der unbekümmert um die herrschende Meinung eigne Wege geht, begründet u. a. den Titel (der im Vergleich zum Buch, dessen letztes Drittel erst vom Christentum handelt, wohl nur für den Sachunkundigen paradox klingen mag) und erklärt das Fehlen eines Abschnittes über den Stifter der christlichen Religion. An seiner Geschichtlichkeit

[1] Otto Seeck *Entwicklungsgeschichte d. Christentums* Stuttgart 1921, Metzler. XXIII, 504 S. Vgl. dazu Seeberg *DLZ* 1922, 49ff.

hält Seeck fest, huldigt sonst aber in bezug auf alles Einzelne, auch auf die Aussprüche Jesu, einem ignoramus, ignorabimus, von dem die Theologen wenig erbaut sein werden. Der Philologe nimmt gern zur Kenntnis, daß S. einen der schwächsten Punkte seiner Darstellung — den zwischen Animismus und Homer gelagerten „Sonnenglauben" — selbst als etwas sehr Zweifelhaftes zugibt (XX); Besseres habe er aber nicht an die Stelle zu setzen. „Ob die Ergebnisse richtig sind, wird erst seine Entscheidung finden, wenn die Mode, die in der Wissenschaft ebenso herrscht wie in der Konfektion, eine andere geworden ist". Nun, da man einstweilen — um im Bilde zu bleiben — noch nicht wieder zu natursymbolischen Sonnenschirmen, Windmützen und Regenmänteln zurückgekehrt ist, wird dieser Teil auch jetzt noch der gleichen Ablehnung begegnen wie vordem. Aber es wäre ungerecht, wollte man sich nur an die Punkte halten, die zum Widerspruch reizen. In Seecks Werk steckt neben sehr viel Verfehltem, eigenbrötlerisch Rückständigem, allzu Geradlinigem oder Verzerrtem (man denke an seinen Platon, an die gallenbittre Beurteilung des Christentums im Ganzen) doch auch manches Bleibende, historisch unbefangen Geschaute und anschaulich Gestaltete. Der Hauptmangel liegt doch wohl in der allzu rationalen Geistesart des Verfassers, der starkes Gefühl für Sittlichkeit, nicht aber für spezifische Religiosität besaß. Er hat nicht so sehr Religionsgeschichte als Religionskritik geschrieben. Wer übrigens nacharbeiten will, muß doch zum Hauptwerke greifen, da nur dies das wissenschaftliche Belegmaterial enthält.

Die schwere Aufgabe, einem weiteren Leserkreis auf 17 Großoktavseiten eine Vorstellung von griechischer und römischer Religon zu vermitteln, haben **Wagner** und **Poland**[1] mit anerkennungswertem Geschick gelöst.

8. Wir reihen nun einige Darstellungen an, die große Perioden oder einige Hauptstationen des Entwicklungsganges verfolgen.

Eine Übersicht über die Geschichte der griechischen Religion ausschließlich des Synkretismus geben die acht Vorlesungen, die **Nilsson**[2]

---

[1] F. Poland, E. Reisinger, R. Wagner *Die antike Kultur*. Leipzig-Berlin, 1922 Teubner. X, 242 S. mit 118 Abb., 6 Tafeln und 2 Plänen. Hoffen wir, daß die Zeit für Neuauflagen der „Griechischen" und der „Hellenistisch-römischen Kultur" auch wieder einmal kommen wird. Der einstweilen gebotene Ersatz macht Verfassern wie Verlag alle Ehre. Zwei populäre, die Religion mitberücksichtigende Darstellungen kann ich nur dem Titel nach nennen: R. v. **Scala** *Das Griechentum in seiner geschichtl. Entwicklung* (Aus Natur und Geisteswelt no. 471) Leipzig-Berlin, Teubner 1915, 105 S. mit 46 Abb. H. **Preller** *Das Altertum, seine staatliche u. geistige Entwicklung u. deren Nachwirkungen,* ebenda no. 642, 1920, 126 S.

[2] Martin P. Nilsson *Den grekiska religionens historia.* Stockholm 1921. Svenska Kyrkans Diakoniskyrelses bokfålag. 359 S. (S. Nachtrag unten S. 150.)

im Auftrag der Olaus-Petri-Stiftung an der Universität Uppsala gehalten hat und die etwas erweitert und mit kurzen Anmerkungen versehen in schwedischer Sprache erschienen sind. Da ich nicht schwedisch kann, hatte der Verfasser die Güte, mir folgende Inhaltsübersicht zur Verfügung zu stellen: I. Die kretisch-mykenische Religion und ihr Nachleben in der griechischen. Nach einer kurzen Musterung der Kultorte, der Kultgeräte (die Doppelaxt wird als das Opferbeil aufgefaßt, das zum Kultgegenstand geworden ist, die Deutung auf den Blitz abgelehnt, weil es nie in den Händen eines Gottes erscheint) und den Kultszenen der Gemmen usw. wird die Kontuinität der Kultorte (Delphi usw., für den Heroskult Delos und Menidi) betont. Vorgriechische Züge zeigen die Göttinen Athena (vgl. unten S. 62) und Artemis, die Kindheitsmythologie des Zeus u. a. — II. Die Wurzeln der Mythologie. Der schon in der Einl. in die klass. Altertumswiss. 3 S. 279 ausgesprochene und ausführlicher in der Festschrift für Wackernagel 137—142 erhärtete Satz, daß die Mythologie schon in mykenischer Zeit in ihren Grundzügen ausgebildet worden ist, wird dadurch nachgewiesen, daß die mythologischen Hauptorte immer auch die mykenischen Hauptorte sind und daß ihre mythologische Bedeutung nach ihrer Bedeutung in der mykenischen Zeit abgestuft ist. Darauf folgt eine Analyse der verschiedenen Motive, aus denen sich die Mythen zusammensetzen: Märchenmotive, geschichtliche Erinnerungen, Aitien usw. — III. Primitiver Glaube und Ritus. Tabu, das Heilige, Reinigungen, agrarische Gebräuche, die Kommunion, Totenglauben und Totenkult usw. — IV. Die Götter des Natur- und des Menschenlebens. Nach einem Versuch, zu erklären, wie die großen Götter aus der niederen Religion entstanden sind (bes. Hermes, Demeter), werden die Götter nach ihren Beziehungen zu den verschiedenen Seiten des Naturlebens und des Menschenlebens gesondert. — V. Der Homerische Anthropomorphismus und Rationalismus. Die dichterische Bearbeitung und der rationalistische Sinn der homerischen Gesellschaft haben die Mängel des Anthropomorphismus in helles Licht gerückt; die Vorstellung von den Dämonen, die in jedem Einzelfalle eingreifen, wurzelt in den Vorstellung von dem Mana. — VI. Gesetzlichkeit und Mystizismus. Neben derjenigen Strömung, die sich in den mystischen Gebräuchen und dem Unsterblichkeitsglauben äußert (dionysische und eleusinische Mysterien), geht eine andere einher, die die Gebundenheit an das göttliche Gesetz hervorkehrt (Hesiod, Pythagoreismus). Apollon in Delphi hat Beziehungen zu beiden und hat sich dadurch seine überragende Stellung erworben. In der Orphik liegt eine Synthese anderer Art von beiden Richtungen vor. — VII. Die bürgerliche Religion. Nach dem Sieg über die Perser wurde die Religion in den Dienst des Staates gestellt. Die Heroen, die ihrem Volke helfen, sind der religiöse Ausdruck des staatlichen Partikularis-

mus, andererseits wurden größere Staaten aus kleineren zusammengeschweißt durch die Vereinigung der lokalen Kulte (Athen, Megalopolis). Der demokratische Staat wandelt die alten, auf dem Geschlecht ruhenden Kultorganisationen um, damit das Volk vollen Anhalt am Kult erhalte, und schränkt den Luxus der Totenbestattung ein. Die Feste werden vielfach ein Mittel, um das Volk zu vergnügen und zu füttern. Der religiöse Geist weicht dem staatlichen. — VIII. Die Religion der Gebildeten und der Bauern. Der Staat kann den Zerfall des alten Glaubens nicht hindern; die Sophistik und die Philosophie liefern die Kritik. Der Glaube an den Dämon und die Tyche. Aufkommen des Menschen- und Herrscherkults. Umdeutung alter Gebräuche im Sinne der neuen Theologie. Fortleben alten Glaubens und alter Gebräuche unter den Bauern bis auf den heutigen Tag.

Die gleiche Periode wie Nilsson behandelte in einem gleichzeitig erschienenen Werke **Pettazzoni**[1]. Die religiösen Erscheinungen werden als Teile der gesamten staatlichen, kulturellen, geistig-künstlerischen Entwicklung Griechenlands historisch verfolgt unter geschicktem Herausgreifen der wesentlichsten Züge und doch eingehend genug, um ein gehaltvolles Bild zu geben. Die Darstellung ist überaus gepflegt, geistvoll, der hinter die einzelnen Kapitel verwiesene Anmerkungsapparat korrekt und recht reichhaltig. Hin und wieder läßt sich der Verfasser allzusehr verlocken, schillernde Leitsätze aufzustellen, die der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen doch eine zu große Zielstrebigkeit oder Einheitlichkeit unterschieben. Das Werk umfaßt die Elemente der griechischen Religion (Primitives und Vorgriechisches, dies allzu kurz), dann die Religion der Polis und des Volkes (Polytheismus des Olymps, Agrarreligion und Mystizismus) sowie ihre Wechselwirkungen, dann Einfluß der Orphik und Philosophie (dies sehr eingehend), Athen vom Perserkrieg über Perikles bis auf Sophisten und Sokrates. Der Sieg des Individualismus, Panhellenismus, ja Kosmopolitismus mit Alexander schließt den Band ab.

Die griechische Religion ebenfalls bis zum Beginn des Hellenismus skizziert **Samter**[2] mit ausgesprochener Unterstreichung der Volksreligion und eingehender Berücksichtigung der primitiven Elemente. Und das ist gut so; denn von dem homerischen Pantheon der Staatsreligion haben die Leserkreise von „Natur und Geisteswelt" eher eine Vorstellung, und diese im angedeuteten Sinne zu ergänzen, war demnach ein verdienstliches Unternehmen. Dankenswert ist auch der reichliche Bilderanhang.

Drei der wichtigsten Entwicklungsphasen der älteren Zeit, drei „Re-

---

[1] R. Pettazzoni *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro* (Storia delle religioni Bd. III) Bologna [1921], Zanichelli. XII, 416 S.

[2] S. Samter *Die Religion der Griechen* (Aus Natur und Geisteswelt 457) Lpz. 1914, Teubner. 86 S. mit 16 S. Abb.

formen" der griechischen Religion, nämlich die apollinische, die Delphis Priesterschaft sanktionierte und Pindar kündete, die eleusinische, deren größter Hypophet Aischylos war, und die orphische, in der Dionysos waltete, stellt **Kern**[1] in einer formschönen, warmherzigen Rede dar unter starker Betonung des sittlichen Faktors, der alle drei Bewegungen, wenn auch in verschiedenem Grad, auszeichnet.

Für die Spätzeit hat das zusammenfassende Hauptwerk **Geffcken**[2] geliefert und damit das ausgeführt, was Dieterich nicht mehr beschieden war. Wenn auch Dieterichs Buch, nach dem Torso in den Kl. Schr. 439 ff. zu schließen, wohl noch eindringlicher, farbenreicher geworden wäre, das innere religiöse Leben noch plastischer herausgearbeitet hätte, so ist die Wissenschaft Geffcken für sein auf umfassendsten Studien, durchaus selbständiger Quellenkenntniss beruhendes, auch als Darstellung respektables Buch zum größten Dank verpflichtet. Seine ruhige Objektivität sticht vorteilhaft von Seecks Subjektivismus (oben S. 54) ab. Das II. Jahrh. überschaut er nur in einer kurzen Skizze, was ich etwas bedaure, denn ich lege diesem Zeitalter für die Erkenntnis des religiösen Lebens der Antike große Wichtigkeit bei. Hier ist eine Höhe und zugleich schon der Ansatz für den „Untergang", dessen Stadien G. dann auf breitester Basis für das III. IV. und V. Jahrh. verfolgt. Mit besonderer Intensität arbeitet er die sich innerhalb der Philosophie vollziehende Entwicklung heraus. Plotin, Porphyrios, Jamblich, Julian, Proklos, aber auch viele andere, nicht zuletzt die kernhaften Gestalten um Symmachos und wieder Synesios treten in anschaulich gezeichneten Porträts heraus, Licht und Schatten sind im allgemeinen gut verteilt. Nur manchmal neige ich doch mehr Prächters Beurteilung zu (dessen neueste Auflage des Überweg I noch nicht benutzt werden konnte). Durch ausgiebige Verwertung des überreichen Inschriftenmaterials, das z. B. Schultze so stark vernachlässigt hatte, versteht es G. aber auch, die Schicksale der offiziellen oder privaten Kulte innerhalb der einzelnen Provinzen des Reichs für sein Gesamtbild nutzbar zu machen, in dem ich nur noch eine etwas stärkere Berücksichtigung der privaten Religiosität gewünscht hätte. Selbstzeugnisse, religiöse Konfessionen, an denen es doch nicht fehlt, hätten den subjektiven Wert der jeweiligen Glaubensformen noch anschaulicher gemacht. Es genügt nicht, von uns aus zu sagen, etwas ist

---

[1] Otto Kern *Reformen der griechischen Religion* (Hallische Universitätsreden 9) Halle 1918. Niemeyer 22 S.

[2] J. Geffcken *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (Religionswissenschaftliche Bibliothek Bd. VI) Heidelberg 1920, Winter. 347 S. Vgl. auch desselben Vfs. gleichbetitelten Aufsatz, Neue Jahrb. 41, 1918, 93 ff. und seine Skizze *Der Ausgang d. Antike* (= Schule und Leben III) Berlin 1921, Mittler. 40 S., die auch das staatliche und soziale Leben umfaßt.

Wahnwitz, kruder Aberglaube, verschrobene Mystik und dgl., wir müssen auch zu verstehen versuchen, was dem einzelnen dieser Wahnwitz, dieser Aberglaube, diese Mystik innerlich bedeutete, welche Gefühlswerte sie für ihn hatten, ob sie ihn befähigten, leichter am Leben zu tragen, subjektives Glück zu gewinnen usw. Warum schwanken denn so viele zwischen Heidentum und Christentum hin und her? Probieren es bald mit Asklepios oder Christus, Ma oder Maria, Heroen oder Heiligen, Opfer oder Sakrament? Weil sie für ihre subjektiven Bedürfnisse und Nöte Hilfe suchen und da bleiben, wo sie am ehesten Stillung finden. Nicht als ob nun alles auf eine Fläche aufgetragen, einem skeptischen Relativismus das Wort geredet oder die Berechtigung von Kritik und Werturteil geleugnet werden sollte; aber neben die historische Schau von oben hätte vielleicht stärker, als geschah, eine Blickeinstellung von unten aus, ein Sich-hinein-Versetzen in die religiöse Psyche der Zeit selbst, Sehen mit ihren Augen versucht werden können. Der Religions-Historiker müßte eigentlich fähig sein, jegliches religiöse Leben in sich selbst zu reproduzieren, um zu einem inneren Verständnis der religiösen Phänomenologie zu gelangen. Erst dann ist er in vollstem Sinn Historiker. (Womit zugleich erklärt wäre, warum etwa Heilers Gebet, sein Katholizismus, warum Dieterichs Mithrasliturgie oder Mutter Erde Werke sui generis sind.) Ganz besonderen Wert lege ich Geffckens 5. Kap. bei; die „Übergänge“ zwischen Heidentum und Christentum, gegenseitiges Geben und Nehmen, Parallelismus der Erscheinungen, das ist hier in mustergültigem Überblick entwickelt. Auf dieser Basis müßten sich, denke ich, Philologen und Theologen nahe kommen können. Der Frage, warum die historische Entwicklung zum Untergang der Antike, zum Sieg des Christentums führte, geht G. nicht aus dem Wege, deutet seine Ansicht aber nur kurz an: „Der Sieg des Christentums bleibt somit für den, der kein wohlparagraphiertes Handbuch für kompendiumssüchtige Lesermassen schreiben muß, ein ernstes Problem, das nicht durch eine Reihe schnell aufzuzählender Faktoren aufzulösen ist; vor uns liegt eine lange und wechselvolle Entwicklung, ausgegangen von einer Persönlichkeit, die in der Geschichte ihresgleichen nicht hat und so allerdings des Rätsels Lösung enthält“. Gern weise ich darauf hin, daß hier **Holl**[1] einhakt, um in positiver Ergänzung zu zeigen, wie es nicht die Gemeinsamkeiten mit den antiken Religionen, sondern gerade das schroff Gegensätzliche, Unantike war, was dem Christentum letzten Endes zum Sieg verhalf.

Während Seecks Untergang zugleich eine Genesis des Christentums

---

[1] K. Holl *Urchristentum und Religionsgeschichte* (Studien d. Apologetischen Seminars in Wernigerode, Heft X) Gütersloh 1925, Bertelsmann. 48 S.

zu geben versucht, hat Geffcken mit Bedacht von einer systematischen Verfolgung beider Wege abgesehen, das Schwergewicht auf den Abstieg der Antike gelegt, gleichwohl dabei aber auch für die Entwicklung des Christentums wertvolle Beiträge geliefert. Und mit Recht steckt er als fernes Ziel für die Forschung die Aufgabe ab „einmal eine gemeinsame Religionsgeschichte der ganzen Epoche“ zu schreiben, bei welcher die großen christlichen Männer auf der Folie des Heidentums noch heller als bisher aufleuchten müßten. Denn trotz aller Unterschiede und Gegensätze bildet alles, was wir Religion dieser Zeit nennen, eine zusammenhängende Größe, die von der Wissenschaft einheitlich bearbeitet werden muß. Wer wird sich einst dieser ungeheueren Aufgabe unterziehen? Als kleine Vorarbeit dafür mag man die völlige Neugestaltung von **Geffckens** Büchlein „Aus der Werdezeit des Christentums“ betrachten, das dessen Kampf und Ausgleich mit der antiken Welt gemeinverständlich darstellt.[1] Natürlich kamen dieser 3. Aufl. allenthalben die Ergebnisse von Geffckens großem Werk zu gute.

Anhangsweise stehe hier, ehe wir uns zu den einzelnen Epochen der griechischen Religionsgeschichte wenden, ein Hinweis auf den populären, aber aus dem Vollen schöpfenden, fesselnden Überblick über die griechische Geschichte von **Wilcken**[2], weil darin hinsichtlich der Zusammenhänge der religiösen Entwicklung mit der allgemeinen Geschichte des Altertums, insbesondere auch des alten Orients, ausgezeichnete Bemerkungen stehen. Gut gewählte Quellenangaben und Anmerkungen helfen weiter. Besonders wertvoll scheinen mir die Darlegungen bezüglich der ältesten Perioden, der jetzt ja im Brennpunkt des Interesses stehenden Frage nach dem Verhältnis von vorgriechischer und frühgriechischer Religion. Diesem Thema treten wir nun näher.

9. Auch für die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen dem ältesten Griechenland, Ägypten, Orient und Nordeuropa ist es wichtig, sich über die Schiffahrts- und Handelswege im 3. u. 2. Jahrtausend klar zu werden. Nützlich ist dafür **Kösters** kleine Studie[3], die mit Recht aufräumt mit der alten Vorstellung vom Dominieren Phoenikiens. Seit 3000 ist es Ägypten, das die Seeschiffe stellt zwischen Phoenikien und dem Nil, Kreta und Ägypten, während die Kykladenruderboote die Inseln untereinander und mit Troja verbinden. Im 2. Jahr-

[1] J. Geffcken *Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt*[3]. (Aus Natur und Geisteswelt 54) Leipzig 1920, Teubner. 130 S.

[2] U. Wilcken *Griechische Geschichte im Rahmen der Altertumsgeschichte* (Ergänzungsband zum Geschichtswerk für höhere Schulen). München-Berlin 1924, R. Oldenbourg. VI, 246 S.

[3] A. Köster *Schiffahrt und Handelsverkehr des östlichen Mittelmeers im 3. u. 2. Jahrtausend v. Chr.* (Beihefte zum „Alten Orient“ Heft 1) Leipzig 1924, Hinrichs. 38 S. mit 8 Abb. im Text u. 4 Tafeln.

tausend dominiert die kretische Flotte, und erst als die Dorer die kretische Herrschaft brachen, sicherte sich der phoenikische Handel das fette Erbe, und damit kam allerdings eine große Welle des Orientalischen auch nach Griechenland.

An dem schwierigen Problem, was von den kretischen Kulten und Mythen vorgriechisch sein mag, erprobt ein junger italienischer Gelehrter, P. **Mingazzini**[1], seine Kräfte, und nicht ohne Erfolg. Von der unleugbaren Verwandtschaft Kretas mit Anatolien ausgehend analysiert er zunächst die auf Geburt, Kindheit und Grab des Zeus bezüglichen Überlieferungen. Gerade Anatolien kennt solche auf Bergen und in Höhlen verehrten Naturgottheiten, deren Geburt und Tod mit religiösen Festen begleitet werden; auch die Entmannung des Uranos hat dort ihre Parallelen. Die Rolle des Steines, der statt des Zeusknäbleins verschlungen und später ausgespien wird, führt der Verfasser auf Baityloskult zurück, mit dem er Zeus Kasios und Keraunios in Beziehung bringt. Der Amalthea- und Akakallismythos, Zeus Melissaios und andere Indizien führen auf vorhellenische, tiergestaltige Gottheiten. In Rhea, Diktynna, Athena Deramis, Eileithyia, Artemis Britomartis, der nackten Göttin, Hera, Europa, Ariadne haben wir verschiedene Ausprägungen der einheimischen Naturgöttin, die ebenfalls gern auf Berghöhen verehrt werden und z. T. im *ἱερὸς γάμος* mit dem männlichen Hauptgott sich verbinden. Behandelt werden u. a. noch Zeus Velchanos und *ἐπιρνύτιος*, Kureten und Korybanten, Minos, der erst sekundär zum Himmelsgott geworden sei, Apollo Smintheus, Pythios und Delphinios, die Mingazzini (anders als Aly) als alt eingesessen betrachtet, Talos (kretischer Sonnengott) mit Zeus *Ταλλαῖος* und schließlich Athena. Dazu vgl. unten die Arbeiten von Nilsson und v. Wilamowitz. Leider starrt die Arbeit von Druckfehlern, da der Verfasser die letzte Korrektur nicht erhielt. Wie aus einer dem Rezensionsexemplar beiliegenden handschriftlichen Ergänzung hervorgeht, zieht M. die S. 21 gegebene Deutung des Zeus *Σκύλιος* vom *Σκύλλιον ὄρος* zurück und sagt: „Es ist im Gegenteil anzunehmen, daß der Beiname vielleicht mit dem des *Διόνυσος Σκυλλίτης* zu vergleichen ist, und daß die Etymologie *σκυλλίς· κληματίς* (wie es schon Paton für Dionysos *Σκ.* getan) heranzuziehen, und daß er daher als ein Vegetationsgott, ähnlich dem *Ζεὺς ἐπιρνύτιος* aufzufassen ist. Zweitens habe ich den *Ζεὺς Ἄρβιος* ganz übersprungen, der uns als ein wahrer Berggott durch Steph. Byz. bekannt ist s. v. *Ἄρβις· ἐστὶ καὶ ἐν Κρήτῃ Ἄρβιον ὄρος, ἐν ᾧ τιμᾶται Ἄρβιος Ζεύς.*"

Über den vorgriechischen Ursprung der Göttin Athena, deren Name

---

[1] P. Mingazzini *Culti e miti preellenici in Creta* (offenbar, obwohl das nicht vermerkt ist, Sonderabdruck aus *Religio* Bd. I 1920 S. 241—314) Roma, Tipografia del Senato (Bardi) 1920. 78 S. (auch die Paginierung ist durcheinander geraten. Der Kuretenhymnos S. 23 gehört zu S. 20).

sich der Deutung aus dem Griechischen entzieht, scheint jetzt Einhelligkeit erzielt, wenigstens stimmen darin **Nilsson**[1] und **v. Wilamowitz**[2] u. a.[3] überein. Freilich unterscheiden sich Nilssons und Wilamowitzens Akademieabhandlungen dann in vielen Punkten; mir scheint jedoch die Auffassung des schwedischen Gelehrten in allem wesentlichen überzeugend: die minoische Haus- und Palastgöttin, deren Tier die Schlange ist und die in Vogelgestalt erscheinen kann, wanderte mit der minoischen Kultur nach dem mykenischen Festland, wurde dort in den Burgen als Haus- und Schutzgöttin des Königs verehrt. Über dem Megaron des mykenischen Königs erhob sich in späterer Zeit der Tempel des griechischen Freistaates, in Mykene wie Athen ist Athena seine Inhaberin. Schlange, Epiphanie in Vogelgestalt, Palladion sind Zeugen der historischen Kontinuität. Neugefundene Gemmen aus Mykene (Evans *Palace of Minos* I 721 — mir nur durch nachträgliche Mitteilung Nilssons bekannt), die Nilsson noch nicht verwerten konnte, geben starke Stützen für seine These ab, sie zeigen die Göttin mit den Löwen, über ihnen eine Schlange, und die heiligen Waffen. Nilssons Ausführungen sind von großem methodischen Wert für die Frühgeschichte der griechischen Religion (s. oben S. 56). Was dann die Griechen aus der Göttin machten, was Athena für ihre Religiosität bedeutete, das hat in glänzender Weise v. Wilamowitz gezeigt. Sehr beachtenswert ist übrigens seine Auffassung des (vorgriechischen) Mythos von der Geburt der Athena aus dem Haupt des Zeus: die Göttin entsprang gewappnet dem Scheitel eines jener Bergriesen, die als Höhenkultstätten ja bekannt sind, Zeus vielleicht „Ersatz des Olympos, der selbst einmal der Wolkensammler und Blitzschleuderer gewesen ist.“ Darf man einen Schritt weitergehen und sagen, der Mythos ist Reflex eines einstigen Palladion-Kults auf dem Bergscheitel?

In Europa erkennt **Vürtheim**[4], laut dem deutschen Resumé seiner holländisch geschriebenen Abhandlung, eine vorgriechische Gottheit, deren Verehrungszentrum in Böotien lag. Auf Kreta verdrängt sie einerseits eine einheimische Hellotis, anderseits die gortynische Baumnymphe Welchane, die nicht zu trennen ist von Welchanos, dem Lieblingsknaben des Zeus in Phaistos, bzw. dem kretischen Ζεὺς Ϝέλχανος selbst, den Gottheiten der Weide, Ϝελίκη.

---

[1] M. P. Nilsson *Die Anfänge der Göttin Athene* (Danske Videnskabernes Selskab, hist. fil. Meddelelser IV 7) Kopenhagen, Høst & Søn 1921.

[2] *Sitz.-Ber. Akad. Berlin* 1921, 950 ff.

[3] Vgl. die Angaben von Kalinka d. *Archiv* 21, 31; Blinkenberg *Aarboeger for Nordisk Oldkyndighed* 1920 (der hier publizierte Siegelring wird von Evans nicht für echt gehalten). Kretschmer *Glotta* 11, 282 ff.

[4] J. Vürtheim *Europa* (Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, afdeeling Letterkunde, deel 57, Ser. A., no. 6). Amsterdam 1924 13 S. (S. 103—115 des Bandes).

Die Darstellung auf dem vielbehandelten Steatitgefäß aus Hagia Triada deutet **Hammarström**[1] in Übereinstimmung mit der überwiegenden Mehrzahl der Erklärer nicht mehr auf einen Kriegerzug, aber auch nicht auf einen Erntezug, sondern erkennt darin einen magisch wirksamen Flurumgang, wie er in antiken und modernen Volksbräuchen so häufig ist (der S. 5f. genannten Literatur füge man die von mir d. Archiv 20, 473 angezeigten Arbeiten von Eitrem und Knuchel hinzu), um das den Pflanzungen drohende Unheil abzuwenden. Sowohl das weite Ausschreiten der Dargestellten (einer stürzt ja), das auf raschen Umlauf weise, paße gut zu entsprechenden Vorschriften in dem verglichenen volkskundlichen Material, wie auch der apotropäische Lärm des Sistrumträgers in der Mitte des Zuges, das laute Rufen oder Singen der Teilnehmer und die Rolle der drei (diese Zahl hätte hervorgehoben werden sollen!) ebenfalls singenden Frauen (ὀλολυγή??) hinter dem Sistrumträger. Deren langes, enganliegendes Hemd, also nicht die kretische Frauentracht, scheint wie das Sistrum nach Ägypten zu weisen, (obwohl Bauernmädchen ja nicht das offizielle Decolleté zu zeigen brauchen!). Daß die Männer einen künstlichen Phallos vorgebunden hätten, ist mir unwahrscheinlich. Offen bleibt die Deutung des in der linken Hand getragenen Geräts (Heugabel, Getreideworfel?); Hammarström denkt an ein Rutengerät, das bei Baumzucht verwendet sein mag und vielleicht zu Fruchtbarkeit förderndem Schlag bei diesem, wie er annimmt, im Frühjahr vorgenommenen Umlauf diente. Den Krummstab, den der auch durch seine abweichende Tracht hervorgehobene Anführer des Zuges in der Rechten hält, setzt er mit dem *lituus* des Augurn in Zusammenhang und denkt — vielleicht etwas vorschnell — an historische Abhängigkeit der römischen Flurumgänge von den kretischen (vermittelt durch Etrusker?). Es lassen sich manche Bedenken gegen Hammarströms Deutung erheben; vgl. Lamer, Ph. Wochenschr. 1923, 959ff., aber auch gegen die ganz anderslautende von Laum in der unten S. 108 anzuzeigenden Schrift über das Eisengeld der Spartaner S. 19 ff., der das Gefäß in das kultische Milieu der ταυροφόνια weisen möchte.

Zu den bedeutendsten Erscheinungen zur frühgriechischen Religionsgeschichte und dem Zusammenhang zwischen kretischer, homerischer und nachhomerischer Religion zählt **Schweitzers**[2] Heraklesbuch, das aber weit über dies spezielle, durch den Götternamen indizierte Thema hinausgreift. Ausgehend von einer geometrischen Scherbe aus dem argivischen Heraion, auf welchem er die mit einem Leib, aber vier Armen,

[1] M. Hammarström *Ein minoischer Fruchtbarkeitszauber* (Acta Acad. Aboensis, human. III) Åbo (Finland) Akademi. 1922. 20 S.

[2] B. Schweitzer *Herakles*. Aufsätze zur griech. Religions- u. Sagengeschichte. Tübingen 1922, Mohr (Siebeck). VII, 247 S. mit 38 Abb.

vier Beinen und zwei Köpfen begabten Ἀκτορίωνε mit Doppelaxt dargestellt sieht, behandelt er im I. Buch die Doppelaxtträger der nachkretischen Zeit, das Schema der Vielgliedrigkeit und Poseidon, den Vater der Ἀκτορίωνε sowie seine Beziehung zu Doppelaxt, Roßgestalt und vielgliedrigen Wesen. Das II. Buch ist dann dem Herakleskreis speziell gewidmet und versucht aus einer inhaltlichen Analyse des Dodekathlos Kriterien für sukzessive Schichtungen zu gewinnen, die eine doppelte Bestätigung erfahren zunächst aus einer Durchmusterung der Denkmäler (und der literarischen Tradition), sodann aus dem internationalen Märchengut. Hier zeigen sich in der Tat kleinere Komplexe von Heldentaten, die in Motivgut und teilweise auch Abfolge der Abenteuer mit den von Schweitzer erschlossenen Vorformen übereinstimmen, eine Übereinstimmung, die nicht auf Deszendenz von der fertigen Heraklessage beruhen kann, sondern auf Bewahrung bzw. Weiterwucherung des ursprünglichen „Urmärchens“ beruhen muß. Wenn auch manche Einzelheiten verfehlt sind und viele hypothetisch bleiben, so scheint das Prinzip doch fruchtbar und richtig zu sein. Jedenfalls enthält das gedankenreiche Buch so viel Beachtenswertes für die ältesten Stadien der griechischen Religionsgeschichte in der Aufspürung von vordorischen und vorgriechischen Elementen — nur von Natursymbolik wird vielleicht allzu stark Gebrauch gemacht —, daß man sich stets mit ihm auseinandersetzen muß. Ausführlicher habe ich dazu Stellung genommen — auch zu der schon durch dies Werk angeregten Diskussion — in der Philol. Wochenschrift 1924, 807 ff., worauf ich der Kürze halber verweisen muß.[1]

In den Mittelpunkt einer weitausholenden Untersuchung über indogermanische Todesgottheiten stellt **Güntert**[2] Kalypso hinein. Entgegen der herrschenden Ansicht weist er sie als eine vorhomerische, selbständige Gestalt nach; sie ist nicht von Dichterphantasie frei geschaffene Dublette zu Kirke, sondern eine Gottheit des Volksglaubens, „Sondergöttin“ im Sinne Useners, von der aber nur schwache Spuren außerhalb der Odyssee existieren. Diese selbst aber liefert noch genügend Indizien zur Erkenntnis ihres Wesens, und vor allem spricht der Name deutlich genug: die *Καλυψώ* (Kurzform, vom Aoriststamm) ist die „Verhüllende“, die „Verbergerin“, die die Toten in der Erde birgt (*καλύπτειν* oft = begraben). Ein Umblick in den indogermanischen Sprachen erlaubt es, eine Fülle von Parallelgestalten, in denen die Wurzel **kel-* steckt, anzureihen: die gemeingermanische Hel, die finnisch-ugrische Kolja, weiter Hludana, Holda, die Huldren, Frau Holle, auch Nehalennia mit dem (Toten)hund wird fragend hierhergestellt, und in Fortführung der sprachlich-sachlichen

[1] (Wilamowitz *Berl. Sitz.-Ber.* 1925, 225 überzeugt mich nicht. K. N.)

[2] H. Güntert *Kalypso*. Bedeutungsgesch. Untersuch. auf d. Gebiet d. indogerm. Sprachen. Halle 1919, Niemeyer. XV, 306 S. Vgl. Kretschmer *Glotta* 12, 212 ff.

Untersuchung nahezu das ganze infernalische Pantheon der indogermanischen Völker nebst dem Hexen- und Elfenreigen des Volksglaubens semasiologisch verhört. Römer und Balten, Germanen und Inder ziehen in überwältigender Fülle vorbei, über Elbentrank und Toteninsel, Sirenen und Totenfergen, Totenhochzeit und Höllenhund wird kundig gesprochen, und wertvolle Anhänge über Seelenschmetterling (in Weiterführung von Immischs bekanntem Aufsatz) und Parzen und Peri bieten nützliches Material. Wie weit das Sprachliche im Einzelfall stichhaltig ist, entzieht sich meiner Beurteilung; aber methodologisch ist das Buch eine mutige Tat, und die Religionswissenschaft der verschiedensten Gebiete kann dem Sprachforscher nur dankbar sein, der nicht umsonst Albrecht Dieterichs Schüler gewesen ist. Was die Beurteilung von Kalypso selbst angeht, so scheint mir (trotz Meulis u. a. Widerspruch) derjenige Grad von Sicherheit erreicht, der in solchen Dingen überhaupt nur möglich ist.

10. Günterts Buch hat schon mitten in Homer hineingeführt. **A. Roussel**, *La religion dans Homère* (Paris 1914) kenne ich nicht. In der Neubearbeitung seines bewährten Buches hat **Finsler**[1] das Kapitel über die Religion (I 220—303) verbessert: eine sauber in Kategorien gegliederte Übersicht der in Ilias und Odyssee enthaltenen religiösen Phänomene, die das bietet, was man von einem Buche dieser Haltung billigerweise erwarten darf. Jetzt wird man auch das 6. und 7. Kap. von **Drerups** Homerischer Poetik Bd. I. hinzunehmen. **Samters** volkskundliches Handbuch, dessen I. Teil Homer gewidmet ist, gelangte schon oben Bd. 22, 326 f. zur Besprechung. **Nilssons** *Daimon, Gudemagter og Psykologi hos Homer* (1918) ist für nicht des Schwedischen mächtige Leser nunmehr ersetzt durch seinen Aufsatz oben Bd. 22, 363 ff. Die an Wundt und Rohde orientierte kleine Schrift von **Lorentzatos**[2] über Begriffe wie *ψυχή, φρένες, πραπίδες, κῆρ, καρδία, ἦτορ, μένος, νόος, θυμός* bietet nichts Neues. Prinzipielle Erwägungen über Homer als religionsgeschichtliche Quelle stellt **Marót**[3] an. Wir müssen ausgehen von der Erkenntnis, daß die Religion in den Epen als eine Funktion der dichterischen

---

[1] G. Finsler *Homer*. I: Der Dichter und seine Welt, II: Inhalt und Aufbau der Gedichte. 2. Aufl. Leipzig 1914. 1918. Teubner 3. Aufl. (mit einem ausgezeichneten kritischen Überblick über die Homerliteratur seit 1912 von *E. Tièche* auf S. 173—225) des I. Bandes ebenda 1924. XII 234, XII 281 S. Auszug daraus: 496). G. Finsler *Die homerische Dichtung* (Aus Natur und Geisteswelt) Leipzig 1915, Teubner. 113 S.

[2] Π. Λορεντζᾶτος *Συμβολὴ εἰς τὴν ἑρμηνείαν τῶν παρ' Ὁμήρῳ ψυχολογικῶν ὅρων* (S. A. aus *Ἀθηνᾶ*) Athen 1922, Sakellarios.

[3] K. Marót *Zur religionsgeschichtlichen Wertung Homers* (in *Årsbok* der *Vetenskaps-societeten i Lund* 1924 S. 149—169). Lund 1924, Gleerup. Vgl. Latte *Phil. Woch.* 1925, 673 ff.

Bedürfnisse aufzufassen ist, daß die homerische Religion keineswegs als die Religion der homerischen Zeit gelten kann, weder im positiven noch im negativen; an einzelnen Beispielen zeigt Marót, wie man versuchen muß, etwas ausfindig zu machen über diejenigen Dinge, die das Epos als stilwidrig bewußt ausgeschlossen hat. Zu den Andeutungen über den Eid vgl. die S. 135 angezeigte Abhandlung des gleichen Verfassers.

Eine Bereicherung der Homerliteratur bedeutet das wirre, oft mehr als naive und in sich wenig konsequente Buch von Wirth[1] in keiner Weise. Nicht nur die Hauptthese (Homer = akkadisch *zammêru* „Sänger“) ist unbeweisbar und unglaubhaft, sondern auch von den mit Bienenfleiß aber wenig Urteil zusammengelesenen Materialien, die den Zusammenhang des Epos mit der Kultur, Kunst, Religion usw. des alten Orients erweisen sollen, ist das meiste, soweit es sich nicht um Binsenwahrheiten oder längst bekannte Tatsachen handelt, verfehlt oder zu wirklichem Beweis nicht ausreichend.[2] Das Problem als solches besteht, müßte aber ganz anders angepackt werden.

Die unter sich so entgegengesetzten großen Werke von Bethe und v. Wilamowitz scheiden, soweit sie kompositionskritische Analysen sind, für unsern Bericht aus, und es kann nur auf Einzelheiten, die uns unmittelbar angehen, aufmerksam gemacht werden. So bei Bethe[3] auf die Bemerkungen über den Götterapparat (I 342 f. 362 ff., dazu Nilssons obengenannter Aufsatz), auf die von ihm angeregte Kontroverse über das Tempelbild des Athena in Ilion[4] und das Aufkommen der großen Tempel (II 311 ff.), über ἡμίϑεος (II 304 ff.) und Aias als attischen Heros (II 346 ff.). Die eigentliche Analyse der Sagenwelt Homers ist einem III. Band vorbehalten. Sehr dankbar wird auch der Mythologe für die dem II. Bd. beigegebene Fragmentsammlung und Rekonstruktion der Kyklischen Epen sein (149—293), ein großer Fortschritt über Kinkel hinaus. Hinsichtlich des Verhältnisses der mythographischen Überlieferung (Apollodor, Proklos Chrestom. usw.) zu Hypotheseis und in bezug auf die „Handbuch“theorie bringen S. 205 f. nicht unwesentliche Änderungen

---

[1] H. Wirth *Homer und Babylon.* Ein Lösungsversuch d. homer. Frage vom oriental. Standpunkt aus. Freiburg 1921, Herder. XII, 235 S.

[2] A. Ungnad *Orientalist. Lit. Ztg.* 1922, 514 f.

[3] E. Bethe *Homer,* Dichtung und Sage. Bd. I Ilias, II Odyssee, Kyklos, Zeitbestimmung. Leipzig 1914. 1922, Teubner. XV, 392, IX, 374 S.

[4] Bethe *N. Jahrb.* 1919, 1 ff. *B. Ph. Woch.* 1920, 332. Drerup *B. ph. Woch.* 1919, 1213 ff. *Hom. Poetik* I 155. 158. 390. Birt *Ph. Woch.* 1921, 258 ff. v. Wilamowitz *Sitz.-Ber. Berlin* 1921, 954. (Zum Alter des Kultes Kalinka, d. *Archiv* 21, 30.) Bethes Antwort auf Drerup und Birt *Homer* II 311 ff. Neuer Gesichtspunkt, der aber ebenfalls Bethes Datierung umstößt, bei W. Schmid *Philol.* 80, 84 ff.

gegenüber Bethes früherem Standpunkt, Annäherung an Robert und Hartmann (s. unten S. 141, 144).

Auch v. **Wilamowitz**[1] gibt beiläufig viel Einschlägiges. Ich greife heraus: *κῆρες* 43 (dazu Malten, PW s. v.), Aphrodite 83, Tod und Jenseits 109 ff., Protesilaos 159, 1, Götterattribute 183, 1, Askalaphos 232, 1, *εὐφημεῖν* 247, 1, Mantik 247, 2, Götterreisen 254, 1, Thersites 271, 2, homerische Götter 284 ff. Die Sagenverschiebungstheorie findet scharfe Ablehnung. Natürlich wird gegen Vertreter „übler Folkoristenweisheit" (103) oder gegen „die Verehrer der Ethnologie und des Aberglaubens" (96 A.) so nebenbei das übliche 'anathema sit' geschleudert. In bezug auf den letzteren Fall (*αἱματόεντα αἰδοῖα φίλαις ἐν χερσὶν ἔχειν*) hat Jacoby repliziert (Hermes 53, 24 A.), also ein Philologe, den man gewiß nicht zu den „Verehrern etc." rechnen wird (vgl. auch oben Bd. 22, 327). Es ist ein billiges Vergnügen, in diesem Ton zu polemisieren gegen Aufstellungen, die nichts weiter geben wollen als Möglichkeiten. Denn von der apodiktischen Sicherheit, mit der die Homeranalysen auftreten, machen die bösen Leute von der Religionswissenschaft selten Gebrauch, und werden es um so weniger wollen, wenn sie beobachten, wie die 'infallible Methode' der Analysis so entgegengesetzte Iliaden liefert.[2] Dies in Parenthese! Ich muß noch hinweisen auf die für uns besonders wertvollen Beilagen: Die Athena von Ilion (dazu Kalinka a. a. O.), Zwei alte Volksbücher (*ἀγών* und *vita Hom.*), Der delische Hymnus,[3] Prooem der Theogonie, Odysseus und Penelope, Das Land der Phaiaken — letztere zwei ihrer stilistischen Haltung nach in diesem monumentalen Iliasbuch als Disharmonie wirkend. — Keine Förderung bringt das Kapitel über „Religion und Mythologie bei Homer und bei den Homeriden" in **Petersens** letztem Buch.[4]

Für die Odyssee sucht **Radermacher**[5] durch motivgeschichtliche Analyse des Erzählungsstoffes die märchen-, sagen-, legenden- und novellenhaften Bestandteile zu gewinnen und läßt uns einen Blick tun in

---

[1] U. v. Wilamowitz-Moellendorf *Die Ilias und Homer.* Berlin 1916, Weidmann. VI, 523 S.

[2] Gescheite, aber überskeptische Epikritik von **Fischl** *Ergebnisse u. Aussichten der Homeranalyse.* Wien-Leipzig, Fromme 1918. 84 S. Was da S. 6 ff. über den relativen Wert der mythologischen und sagengeschichtlichen Homerarbeit gesagt ist, wird jeder Besonnene nur unterschreiben können. S. 77 gute Bemerkungen über Götterburleske und Götterszenen.

[3] Dazu noch v. Wilamowitz *Pindaros* 74 f.

[4] E. Petersen *Homers Zorn d. Achilleus u. d. Homeriden Ilias.* Berlin-Leipzig 1920, Vereinigung wissensch. Verleger. VI, 138 S.

[5] L. Radermacher *Die Erzählungen der Odyssee* (Sitz.-Ber. Akad. Wien, ph. h. Kl. 178, 1). Wien 1915, Hölder. 59 S. Über Phaiaken s. jetzt Radermacher *Wien. Sitz.-Ber.* 202 I S. 7 ff.

die vor der Odyssee liegende, mannigfache Erzählungsliteratur. Daß dabei für Kirke, Lotophagen, Polyphem, Laistrygonen, Aiolos, Sirenen, Heliosrinder, Hadesfahrt, Kalypso, Meerfahrt des Schlafenden, Odysseus und Penelope, Schiffsverwandlung in Felsen, Leukotheaschleier, Phaiaken, Heimkehr des Helden und Freierkampf vieles herauskommt, was nicht nur der Märchenforscher und Volkskundler als Gewinn bucht, sondern auch die Analyse der Odyssee fördert, versteht sich von selbst. Über Kirke und Kalypso, aber auch für andere der berührten Motive ist jetzt stets Günterts Buch (oben S. 64) zu vergleichen, dessen Auffassung mir stichhaltige Korrekturen zu bieten scheint. Die Abhängigkeit einer Reihe von märchenhaften Odysseemotiven von der Argonautensage vertritt **Meuli**[1], der wahrscheinlich macht, daß der Argonautensage ein altes „Helfermärchen" zu Grunde liegt, in dem ursprünglich wohl Tiere dem Helden Beistand leisteten, ehe kenntnisreiche menschliche Helfer ihm auf seiner Fahrt zum Sonnenland zur Seite traten. Das frische, originelle Buch bringt auch sonst wertvolle Beiträge zur Märchen- und Sagenkunde.

Die Homerischen Hymnen bedenkt **Wecklein**[2] mit allerlei, auch sehr unnötigen Textverbesserungsvorschlägen und behandelt das für die Datierung wichtige Verhältnis zu den griechischen Tragikern. Zu Aischylos führt keine sichere Spur; erst Sophokles und Euripides, zumal *Ἰχνευταί* und *Κύκλωψ* geben etwas aus. Richtig wird der Hermeshymnus als Quelle für die Spürhunde angesprochen, die Abweichungen erklären sich aus dramaturgischer Notwendigkeit, Apollodor basiert auf dem Satyrspiel, kennt aber auch den Hymnus. Umgekehrt benutzt der Dionysoshymnos den Kyklops. Ludwichs Transpositionstheorien, mit denen allein seine Zahlenmystik durchführbar ist, werden wie diese selbst (und mit Recht) abgelehnt, desgleichen Roberts These vom Ineinanderarbeiten eines alten und jungen Hermesgedichts, die sich auch mir in keinem Punkte bewährt hat. Zum Areshymnos s. Pfeiffer unten S. 129.

11. Nicht so gewichtige Quelle für die griechische Religion als Homer, bieten die Lyriker doch noch Stoff genug. Gerade für religions- und begriffsgeschichtliche Fragen hätte ich mir die dem Neudruck von **Bergks** Poetae Lyrici Graeci beigegebenen Indices von **Rubenbauer**[3]

---

[1] K. Meuli *Odyssee und Argonautika*, Untersuchungen zur griechischen Sagengeschichte und zum Epos. Berlin 1921, Weidmann. 121 S. Vgl. Hausrath *Phil. Wochenschr.* 1922, 560 ff. Clemen *N. Jahrb.* 1922, 369 ff.

[2] N. Wecklein *Die Homer-Hymnen u. d. griech. Tragiker* (Sitz.-Ber. Bayr. Akad. Ph. hist. Kl. 1920, 7. Abhlg.) München, Franz'scher Verlag (J. Roth). 82 S.

[3] *Poetae Lyrici Graeci*[4] rec. Bergk, p. II Poetae Elegiaci et Iambographi, p. III Poetae Melici (indicibus ab Ioanne Rubenbauer confectis) Leipzig 1914/15, Teubner.

noch reichhaltiger gewünscht. Die wichtige Simonidesstelle z. B. über *ἀρετά* (frg. 58) ist mit den Registern nicht zu ermitteln. Nützlich sind sie, zumal solange **Diehls**[1] ganz vortreffliche, radikale Erneuerung der Bergk-Hiller-Crusius'schen Anthologia Lyrica noch keine Wortregister hat. Was diese Ausgabe selbst angeht, so hat man nun bei Diehl einen verständigen Text, kritischen Apparat, die wichtigsten Testimonia, Parallelen, Literaturnachweise alles gleich dabei, und hat nicht nur den alten Bestand an Texten in Bergks Ausgabe von 1868 und in Meinekes Anal. Alex., sondern all das einschlägige Neue aus Papyris (sogar schon Oxyrh. Pap. XV 1922) und von den Steinen (außer Pindar, Bakchylides, Herondas natürlich). So hat man nun bequem erreichbar und fast schon mit dem Gerippe eines Kommentars etwa den Phoinix, Kerkidas, Timotheos' Perser, die delphischen Hymnen, den kretischen Zeushymnos, Isyllos von Epidauros u. a. m. Zum Dionysos-Paian des Philodamos konnte übrigens der große Kommentar von Vollgraff BCH 48, 1924 S. 97 bis 208 noch nicht gebucht werden. Sonst ist im Text oder dem Supplementum fast stets schon das Neueste verarbeitet. Hoffentlich schenkt uns Diehls Arbeitskraft auch noch einen ganzen Registerband! In **Bethes**[2] populärem Büchlein kommen die Zusammenhänge zwischen Kulthymnus und Kunstlyrik nicht ganz zu ihrem Recht. Ein Wort über vorliterarischen *ἔλεγος*, den Ursprung der Elegie vermißt man (es konnte ja vorsichtig formuliert werden), und neben dem Arbeitslied als Vorstufe des Kunstlieds hätten primitive Tanz-, Zauber- und Ritualweisen auch genannt werden dürfen. Sucht doch z. B. H. Werner den Ursprung der Lyrik überhaupt im Zauberlied. Wie viel Vor- und Ungriechisches steckt in der Nomenklatur (*ἴαμβος*, *διθύραμβος*, *ὑμέναιος*, wohl auch *ἔλεγος*, u. a. — vgl. v. Wilamowitz, Griech. Verskunst 28 ff.)!

Einen ausgezeichneten Vortrag über die Religion Pindars hielt sein kundigster Herausgeber, Otto **Schroeder** in der Religionswissenschaftlichen Vereinigung Berlin (gedruckt in N. Jahrb. 51, 1923, S. 129 bis 152). Natürlich gibt auch sein Pythienkommentar[3] vieles aus. Wenn auch Schroeder, um seine Arbeit überhaupt gedruckt zu erhalten, die

[1] *Anthologia Lyrica* ed. E. Diehl, [Vol. I] fasc. 1: Poetae Elegiaci, 2: Theognis. Carmen Aureum. Phocylidea. 3: Iamborum scriptores. 4: Poetae Melici, Monodia. [vol. II] fasc. 5: Poetae Melici, chori. 6: Peplus Aristoteleus. Scolia. Carmina Popularia. Poetae Alexandrini. Supplementum: Addenda et corrigenda, index auctorum papyrorum librorum. 492, 320, 24 S. Leipzig 1922/25, Teubner.

[2] E. Bethe *Griech. Lyrik* (= Aus Natur u. Geisteswelt 736). Leipzig 1920, Teubner. 104 S.

[3] O. Schroeder *Pindars Pythien* (Sammlung wissenschaftlicher Kommentare) Leipzig-Berlin 1922, Teubner. VI 127 S. Notiert sei noch Schroeders *Appendix* zur ed. mai. und sein *Supplementum Pindaricum* zur ed. min., Teubner 1923.

ursprüngliche Fassung stark beschneiden mußte, so ist glücklicherweise doch ab und an eine eingehendere mythographische Behandlung bewahrt worden, z. B. S. 6 über Typhon, 14 Ixion, 26ff. Koronis, 42 Tyro (die Stiefmutter „Eisenherz" *Σιδηρώ* „gewiß uraltes Märchengut"), 88 Brautraub und Brautlauf, 89 Antaios, 94f. Hyperboreer, 96 Eselopfer (vgl. v. Wilamowitz 127f.), 101 Orestie, 103 *Θέμις*, 110 Perseus. Als erster Exkurs ist der Dionysos-Dithyrambos aus Oxyrh. Pap. no. 1604 beigegeben. Zur Einschuhigkeit Iasons hätte man etwas mehr angemerkt gewünscht, als zu IV 75 und 184 geschieht, aber Schroeder dachte wohl, daß man Jessens Iasonartikel im P. W. IX 765f. nachschlagen könne; dort ist auf Amelungs Aufsatz verwiesen, vgl. noch Penquitt *De Didonis Vergilianae exitu* 53f., meine Bemerkung Hess. Blätter f. Volksk. X (1911) S. 129f., Eitrem Opferritus 367f.; Frazer, Apollodorausgabe I S. 95 Anm. verweist auf sein Werk *Taboo and the Perils of the Soul* 311ff.; hängt die einseitige Barfüßigkeit des Iason etwa mit seiner ursprünglichen Natur als Heilgott zusammen? Heilung durch Fußaufsetzen ist ja sonst bekannt, vgl. Heilungswunder 22; 67ff. — Ungehemmt durch leidige Rücksichten auf den Umfang seines neuen Buches durfte v. **Wilamowitz**[1] Pindarn hineinstellen in ein lebendig und anschaulich gezeichnetes Bild seiner Umwelt unter starker Berücksichtigung auch der religiösen Momente. Die Kulte von Böotien, Aigina, Delphi, die isthmischen, nemeischen, olympischen, sizilischen, lokrischen, spartanischen, delischen, rhodischen, korinthischen, die Pindar vorfindet und benützt, auch z. T. selbst stiftet, werden mehr oder minder ausführlich charakterisiert und für die vielen Mythen wirft die Interpretation der Gedichte vielerlei ab. Ich greife nur einiges aus der Fülle heraus: Chariten 151ff., Peleus-Thetis 174ff., Horai 187, Theia 201f., (wichtig für Pindars eigene Religiosität, die 461f. umrissen wird), Typhon 225, Aristaios 268 A., Pan 270ff., Aphaia 274ff., Kentauren 288,3 (gegen Kretschmer!), Tyche 306, Pasiphae 324, *ὕμνοι ἀποπεμπτικοί* 330, Argonauten 387ff., Aiakos 404ff., *δαφνηφορία* 433ff., göttlicher Segensblick 442, olympische Siegerliste 481ff. Zur Heraklessage vgl. 223f., 238f., 344, 352f., 405, 506, 520, 513ff., letztere eine z. T. verfehlte Auseinandersetzung mit Schweitzer, vgl. Philol. Wochenschr. 1924, 807 ff. Sehr wichtig ist die Erkenntnis, daß Pindar wie die Tragiker auch schon Sagenbücher in Prosa benutzt haben muß, und ferner die Herausstellung von Märchenmotiven (148ff., 179f. 256f. 341f. 484A.). Bei der Behandlung der Eschatologie 248ff. 498ff. wird man die Warnung vor Überschätzung des Orphischen für Pindar, ganz zu schweigen vom Pythagoreischen, beherzigen können. Die Anm. S. 236, 4 ist wohl geschrieben

[1] U. v. Wilamowitz-Moellendorff *Pindaros*. Berlin 1922, Weidmann. 528 S.

gewesen, ehe Schroeders Aufsatz *μετὰ τριῶν τέταρτον πόνον* (oben Bd. 21, 47 ff.) heraus war.

12. Über die Entstehung des attischen Dramas ist die Diskussion noch nicht zur Ruhe gekommen; der gegen Dieterich, Nilsson, Ridgeway u. a. geäußerte Widerspruch (zuletzt Frickenhaus, Arch. Jahrb. 1917, 1 ff. Kranz, N. Jahrb. 1919, 145 ff., wo weitere Literatur), ist keineswegs überall durchschlagend.

Neuerdings denkt sich **Kalinka**[1] den Hergang etwa so: Aus dem „Bocksgesang" bocksgestaltiger peloponnesischer Satyrchöre entwickelte sich die Tragödie dadurch, daß Thespis unter Beibehaltung des sprachlichen Hinweises auf die *τράγοι* die Choreuten in ihrer Menschengestalt auftreten ließ und den Vorsänger zum *ὑποκριτής* in Rolle und Tracht des Dionysos umwandelte. Pratinas habe dann aber wieder ein echtes *σατυρικόν* mit halbtierischen Menschen, diesmal gut attisch mit Pferdeschwanz, zu Ehren gebracht, den (menschlichen) Schauspieler aus Thespis' Tragödienform beibehalten, der nun dem *ἔξαρχος* Silen gegenüberstand, so daß also hier tatsächlich schon vor Aischylos eine Zweiheit von Schauspielern vorhanden gewesen sei.

In populärer Weise stellt **Geffcken** die Entstehung der Tragödie dar und unterrichtet über deren Entwicklung.[2] Das Wesen des antiken Dramas und den Wandel, den das Christentum brachte, sucht in seinen grundlegenden Faktoren, unter steter Betonung der religiösen Leitgedanken, **H. Ehrenberg**[3] aufzudecken. Dem „wunderlich rätselvollen Werk" (Leisegang, N. Jahrb. 1922,2) wurde von philologischer Seite Anerkennung gezollt (Wecklein, Ph. Wochenschr. 1922, 1014 ff.), obwohl es voll ist von Schiefem, Halbwahrem, Verkehrtem, antiphilologischer Überheblichkeit; es will ja weder historisch-philologische Untersuchung noch 'philosophische Geschichte' sein, sondern 'theologische Exegese der Tragödie' (I 34). So sehr also der Fachphilologe Grund hätte, es dem Buche des „großen Dilettanten" Spengler als minderbürtigen Bruder

[1] E. Kalinka *Die Urform der griechischen Tragödie* (Commentationes Aenipontanae X). Innsbruck 1924, Wagner S. 31—46. An erster Stelle dieses Heftes (S. 1—30) steht Kalinkas Vortrag *Das Pfingstwunder* (Apg. II), vgl. dazu Kunst *Phil. Woch.* 1925, 292—302.

[2] Joh. Geffcken *Die griechische Tragödie* (Aus Natur und Geisteswelt 566) Leipzig 1918, Teubner. 116 S. Völlig umgestaltet ist die 3. Auflage des gleichnamigen, ausführlicheren Buches von Geffcken, Lpz. 1921, Teubner. 142 S. Von den neueren Arbeiten über das attische Bühnenwesen ist nur die knappe Skizze von A. Müller *Das Attische Bühnenwesen*, kurz dargestellt, 2. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann 1916. 132 S. eingegangen.

[3] H. Ehrenberg *Tragödie und Kreuz* (I. Bd.: Die Tragödie unter dem Olymp; II. Bd.: Die Tragödie unter dem Kreuz). Würzburg 1920, Patmos-Verlag. XII, 250, VIII, 250 S.

zuzugesellen, so wäre das doch eine Einseitigkeit. Denn trotz aller Einzelirrtümer steckt mancher wertvolle Gedanke, manche feine und geistvolle Formulierung in dem Werk, dessen zweiter Band wesentlich wertvoller — obwohl auch hier viel Subjektives — erscheint als der erste.

Für die Tragödien des Aischylos hat das Wichtigste **v. Wilamowitz** geleistet, in den Ausgaben und dem Erklärungsband.[1] Was hier über die Mythen ausgeführt ist, die Aischylos behandelte, kann niemand ungestraft vernachlässigen. Besonders eingehend wird die Stoffgrundlage der Hepta und des Prometheus besprochen, auch Danaiden, Io, Epaphos. Selbstverständlich fällt auch nebenbei vielerlei ab, ich greife heraus die Altarkreise (6, 8 f., 72 f., s. dazu Sitz.-Ber. Akad. Heidelb. 1919 XVI 43), *τροπαῖα* (107 f.), Personifikation (123, 1), Lanzenfetische (99 A. 2 — anfechtbar!), Eunostos (147 A. 1). Auch die üblichen Fußtritte gegen die Religionswissenschaftler fehlen hier ebensowenig wie im Iliasbuch; sie gehören scheint's zum Stil.

Das geschmackvolle, mitunter etwas gespreizte Büchlein von **Blumenthal**[2] über Aischylos bringt für die uns hier angehenden Fragen keine Förderung.

Den Anfängen der Komödie spürt **Radermacher**[3] in seiner Ausgabe von Aristophanes' Fröschen nach, auch er natürlich ausgehend von *κωμῳδία-κῶμος*, aber neben den Phallophoren — die ja unmaskiert — auch noch andere Arten von *κῶμοι* heranziehend: einen naxischen Volksbrauch und die sizilischen Bukoliasten. Da haben wir Tiermaskerade, Neckereien, Agon. Der Agon, ein allgemeiner verbreitetes, tief im Volkstum wurzelndes Element[4] wird von Epicharm wie von der attischen Komödie zur Kunstform ausgestaltet. Den einheimischen Grundstock der attischen Komödie bilden Parabase und Agon. Weiterhin gibt Radermacher Ausführungen über das Motiv der abenteuerlichen Reise (Hades- und Himmelfahrt) und nimmt Stellung zu dem von Zielinski zu weit gefaßten Begriff der „Märchenkomödie". Daß wie diese Einleitung so auch der Kommentar allenthalben für Volks- und Märchenkunde, für die Unterweltsschilderung und die Mystenchöre Wertvolles bringt, versteht sich bei einem Gelehrten wie Radermacher und seinem speziellen Forschungsgebiet von selbst. Ich greife nur noch heraus: Empusa (175 ff.), Namen-

---

[1] U. v. Wilamowitz-Moellendorf *Aischylos Interpretationen*. Berlin 1914, Weidmann. V, 260 S.

[2] A. v. Blumenthal *Aischylos*. Stuttgart 1924, Kohlhammer. 118 S.

[3] L. Radermacher *Aristophanes' 'Frösche'*, Einleitung, Text und Kommentar (Sitz.-Ber. Akad. Wien, ph.-hist. Kl. Bd. 198, 4. Abhdl. Wien 1922, Hölder). — Auf Körtes PW.-Artikel 'Komödie' sei wenigstens hingewiesen.

[4] Focke *Hermes* 58, 327 ff. Schade, daß die Heidelberger Dissertation von Eckerlin über das Streitgespräch nicht gedruckt ist.

zauber (177f.), Dreizahl (Register), kathartischer Schlag mit Pflanzen (232f.), Hymnenstil (268f.), Rätselwettkampf (337). Auf die rein philologische Seite der Arbeit einzugehen ist hier natürlich nicht der Ort. Hätten wir nur mehr derartige Erläuterungen zu Aristophanes, die Leeuwens Arbeiten aufs wünschenswerteste ergänzen!

13. Um den Dreiklang Epos, Lyrik, Drama nicht zu zerstören, werden die Orphiker, obwohl sie in Lyrik und Drama schon starke Spuren hinterlassen haben, erst jetzt ins Auge gefaßt. Die Philosophie und ihr Einfluß auf die griechische Religion im ganzen muß natürlich Wundts Spezialbericht vorbehalten bleiben.

Daß die Orphiker „jetzt erfreulicherweise einige Ruhe haben", konnte Dieterich in seinem ersten und einzigen Bericht in diesem Archiv 8, 494 konstatieren. Diese Ruhe war ein Gewinn für die Forschung, die seitdem wieder lebhaft in Fluß geraten ist. **Kerns**[1] kleines aber eindringendes Buch zeigt, wie kritisch man jetzt der reichen und so ungleichartigen Überlieferung über Orpheus zu Leibe rückt. Der „Unterweltsgott", meint er, kann als erledigt gelten. Auch Orpheus der Thraker ist zweifelhaft geworden. Am hohen Alter der Gestalt, das man voraussetzte, macht uns K. wankend, wenn er sie — das ist das methodisch wichtige — nicht älter sein läßt, als die ersten Spuren orphischer Literatur, die getragen wird von den fast zu gleicher Zeit in Unteritalien, Westgriechenland und Attika auftauchenden orphischen Sekten. „Die ganze Orpheusgestalt ist eine verhältnismäßig junge Schöpfung[2] und zwar die Schöpfung einer Kultgemeinschaft, die einsame Pfade wandelt." So deutet Kern (15ff.), gestützt auf einen Kenner wie Bechtel, den Namen der Orphiker und ihres mythischen Exponenten. Orpheus (zu ὀρφ- in ὀρφανός, ὀρφοβάται, vgl. *orbus*) „ist der einsame Sänger, der vor den Steinen, Bäumen, Tieren singt, der Heros einer in der Einöde lebenden Kultgemeinschaft" (also Gegensatz zu Θάμυρις, der sich an die πανήγυρις wendet, Bechtel bei Kern S. 16), zu dem als Vater Oiagros „der einsam auf den Feldern lebende" nicht minder paßt wie Kalliope als Mutter (23). Freilich Einwände gegen diese Lösung sind nicht ausgeblieben. Wie stimme der Name zu einer Genossenschaft, die so weitverbreitet, so missions- und propagandakräftig war? (Geffcken, DLZ 1920, 790.) Wenn der Name zu ὀρφός gehört, bedeute er schwerlich den „einsamen Sänger", sondern den „seiner Gattin beraubten". So Robert, dem das Buch gewidmet ist, Heldensage I 398 A. 3. Und Gruppe, B. ph. W. 1920, 871 kommt wieder auf vorgriechischen Ur-

[1] Otto Kern *Orpheus*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Berlin, Weidmann 1920. VII, 69 S. mit 3 Tafeln. Vgl. die Gegenbemerkungen bei v. Wilamowitz *Hellenist. Dichtkunst* I S. 62 A. 2.

[2] 6./5. Jahrhundert, oder etwas früher, (S. 27).

sprung zurück, die schwankenden Endungen (Orpheus, Orphas, Orphen, Orphon?) ließen auf Graezisierung einer fremden Wurzel schließen. Das Buch von R. Eisler *Orpheus, the Fisher*, London 1921 ist mir nicht zugegangen, ich verweise auf Zieglers Anzeige, Phil. Wochenschr. 1922, 796 ff. Eisler geht aus vom Namen der heiligen Fische im lykischen Appollokult *ὄρφος* (was gut griechisch sei) und deutet Orpheus als „Fischer" oder „Jäger", der Name sei synonym zu (Dionysos) *Ἁλιεύς*, zu Zagreus (*Ζααγρεύς*, der „große Jäger"); in Oiagros, dem Vater des Orpheus sieht er den „Schafjäger". Orpheus sei also der wilde Jäger, der kraft seinem Musikzauber alles Getier in seine Netze locke. Turchi *le religione misteriosofiche* (s. unten S. 116) lehnt das ab, referiert über Kerns Auffassung und scheint wieder mit der Etymologie von Curtius, die auf den Unterweltsgott führt, zu liebäugeln. Er hätte sich auch auf Güntert, Kalypso (1919 S. 193) berufen können, der in Orpheus den einstigen Totengott, den „Dunkelhüllenden" neu zu stützen suchte. Also von einer Einigung ist man auch jetzt noch weit entfernt.[1] Für höheres Alter der Orpheusfigur in der Argonautensage tritt Meuli ein (Odyssee und Argonautika 1921, 91 ff.), der zu Kerns Material den bartlosen Sänger *Ὀρφάς* von der Sikyoniermetope in Delphi (6. Jahrh.) nachträgt (S. 92). Im II. Kap. seines Buches behandelt Kern die orphische Theogonie, im III. das Kind in den Mysterien. Die Dreiheit von Vater, Mutter und Kind[2] war bedeutungsvoll auch für die Mysterienreligion. Ein Anhang von Strzygowski (Orpheus- und verwandte iranische Bilder) leitet den Typus des jugendlichen Hirten (der ja durch die Orpheusbilder unmittelbar wichtig wurde für den kleinasiatischen unbärtigen Christustyp) auf mazdäische Vorstellungen zurück. Das konvergiert in gewissem Sinn mit Reitzensteins Iran-Hypothesen — ob es für Orpheus stimmt, entzieht sich meinem Urteil. Die seit vielen Jahren vorbereitete Ausgabe der Orphischen Fragmente hat **Kern** jetzt erscheinen lassen.[3] Auf die Sammlung der *testimonia potiora* folgt die Fragmentsammlung mit vollständigem kritischen Apparat und am Schluß ausführlichste Indices. Es ist ein wahrer Thesaurus, zu jedem Stück erhält man die ganze gelehrte Literatur zitiert, in solcher Vollständigkeit, daß man kaum etwas nachzutragen findet. Damit sind alle früheren Ausgaben weit überholt, diese darf als abschließend bezeichnet werden. Natürlich fehlen weder die Goldtäfelchen noch der Berliner Papyrus, und mit besonderem Interesse liest man no. 31, das Papyrusfragment (III. Jhd. v. Chr.)

---

[1] S. jetzt Kern *Orph. fragmenta* S. 1 f.

[2] Hierzu vgl. jetzt D. Nielsen *Der Dreieinige Gott in rel.-gesch. Beleuchtung* (1922) Bd. I 68 ff.

[3] O. Kern *Orphicorum fragmenta* Berlin 1922, Weidmann. X, 407 S. Dazu Körte *Ph. Woch.* 1923, 625 ff.

aus Gurob, das Smyly 1921 veröffentlicht hatte. Der sehr zerstörte Text (jetzt auch in der Addenda von Dielsens Vorsokr.⁴ I) ist hochwichtig: orphische *leges sacrae* mit metrischen Einsprengseln, Zitaten von Symbola der eleusinischen Mysterien, Nennung von *Βριμώ*, Protogonos, *εἷς Διόνυσος*, *Ἰρικεπαῖγος* (= Erikepeios) u. a. Die Sonderausgabe der orphischen Goldtäfelchen von **Olivieri**[1] behält daneben ihren Wert wegen ihres reichhaltigen Kommentares; vgl. dazu jetzt Kern frg. no. 32 und 47. Kerns Schüler Quandt bereitet eine Edition der Hymnen vor. — An die Zeiten, in denen die Orphik beliebter Tummelplatz für weitgreifende Hypothesen und geistreiche Einfälle gewesen, fühlt sich der Leser von **Macchioros** Zagreus peinlich erinnert.[2] „*Livre curieux, ingénieux, érudit*" sagt ein konziliauter Rezensent.[3] Die Gelehrsamkeit und Belesenheit wird niemand leugnen; vor *ingénieux* wird man ein *trop* setzen müssen und vor *curieux* ein *très* und dahinter mindestens ein Ausrufungszeichen. Ausgangspunkt ist die vielbehandelte Bilderreihe der Villa Gargiulo Item in Pompeji. Sie stelle eine orphische Liturgie dar, in fortlaufendem Zyklus von Bildern die Schicksale einer und derselben Novize des orphischen Mysterienkultes, von der Einkleidung der *sposa mistica* an durch die Stationen der Katechese, der Agape (*pasto lustrale*), Kommunion, Verkündigung, Passion (die flagellierende weibliche Gestalt = Telete!) bis zur *resurrezione* als Bakchantin. Eine Probe der Interpretationskünste: auf Bildabschnitt C sehen wir eine jugendliche Satyriske ein Zicklein säugend, daneben einen Satyrknaben Syrinx blasend und einen Silen Leier spielend. Das Zicklein ist Dionysos Eiraphiotes, der Spruch der unteritalischen Goldtäfelchen *ἔριφος ἐς γάλα ἔπετον* erkläre die Handlung, die Musikbegleitung wird in seitenlanger Gelehrsamkeit als mystisch wirksam zu erweisen versucht und der Sinn des Ganzen: *(la scena) rappresenta mimicamente l' infanzia di Dioniso ad esprimere per allegoria la nuova infanzia del miste, che, in communione con Dioniso, è ancor lui divenuto un capretto che ha finalmente ritrovato il latte, cioè la nuova vita dionisiaca, la vita eterna*" (94). Welche Unwahrscheinlichkeiten man in Kauf nehmen muß, zeige noch eine Probe aus der *annunciazione*: der sitzende Silen verkünde nach links hin der erschrokkenen Novize die bevorstehende Passion, als Interpret sozusagen der neben ihm dargestellten Szene, wo ein Jüngling in eine Silberschale schaut, darin aber statt seines eigenen Angesichts das wie im Hohlspiegel verzerrte des Zagreus-Dionysos sehe (verzerrt, damit es als das

---

[1] Alexander Olivieri *Lamellae aureae Orphicae* (Kleine Texte 133) Bonn, 1915, Marcus und Weber. 28 S.

[2] Vitt. Macchioro *Zagreus, Studi sull' Orfismo*. Bari 1920, Laterza e Figli. 269 S. mit 1 Tafel u. 28 Abb.

[3] A. Loisy *Rev. d' hist. et de lit. relig.* VIII 1922, 595.

Gesicht des **leidenden** Gottes erscheine), und erreicht wird der Effekt dadurch, daß im Rücken des Jünglings ein anderer eine dionysische Maske in die Höhe hält, die sich in der Schale spiegelt! Der Sinn des Ganzen: *tu diventerai Zagreo, le annuncia il sacerdote* (= Silen), *tu soffrirai come Zagreo, tu morrai come Zagreo per rinascere in lui e dicentar baccante*" (121). Der skeptische Leser wird fragen, warum diese Verkündigung auf dem Umweg über die Hohlspiegelprophetie des Jünglings erfolgen müsse? Was soll dieser? Stellt man sich Zagreus' Antlitz wie eine Papposilensmaske vor? Und wenn der fromme Trug zuträfe, würde man diese Praktik auf dem Wandbild eines Mysterienlokales dargestellt haben? Denn Macchioro behauptet ja, der nordwestliche Teil der Villa Item, der aus dem Rahmen des pompejanischen Villenhauses herausfällt, sei eine orphische Basilika, das Freskenzimmer der Versammlungsraum der Mysten. Man staunt, in augusteischer Zeit solche opulenten Orphikerkonventikel vorausgesetzt zu finden. Macchioro weiß auch anzugeben, woher die Sekte sich ableitet: aus den Dionysos-Zagreusmysterien von Agrai. Er weiß auch das Wesen des sakralen pantomimischen Dramas aufzuhellen, bei dem durch kollektive Ekstase die Mysten, sich dem Gotte substituierend, sein Schicksal miterleben, der Kommunion teilhaftig werden: Psychologie, Psychiatrie, Folklore liefern das Rüstzeug für solche Erkenntnis, und Kronzeuge ist einmal, S. 208 A. 1: *l' uncio, per quanto so, che capi il mistero in quella che io credo la essenza è un mistico cattolico:* Rudolf Steiner! Das genügt wohl. Wie die ganze Hermeneutik der Fresken den schwersten archäologischen Bedenken unterliegt, so lassen auch die religionsgeschichtlichen Teile Exaktheit und Besonnenheit vermissen. So modern das Buch sich gibt, so haben geistig doch Creuzer und Panofka Paten gestanden. Und wenn es ausklingt in der These, daß das Christentum in Kleinasien seinen Mythos gewonnen habe durch Übernahme dieses orphischen Zagreusmythos, so ist das ein Schlußstein würdig des ganzen Kartenhauses von windigen Hypothesen. Da tut auch jener konziliante, gewiß nicht voreingenommene französische Rezensent nicht mehr mit.[1] Macchioro setzt in mir nicht bekannten Arbeiten diesen Panorphismus fort, trägt ihn in Heraklit hinein, in die Gnosis — kein Wunder, wenn seine Landsleute von der *zagreite galoppante acuta* reden.[2] Weil derartige „Religionswissenschaft" nur kompromittierend wirken kann, bin ich ausführlicher — und deutlicher geworden als ein von mir sehr verehrter archäologischer Referent.[3] Hätte das

[1] Loisy a. a. O.

[2] A. Bonucci *Rivista di studi filosofici e religiosi* III 127, der ebenda II 232 ff. im ganzen noch zu günstig geurteilt hatte.

[3] v. Duhn *Arch. Anz.* 1921, 137. Sehr beachtenswert ist die ebenfalls ablehnende Anzeige von O. Gruppe *Ph. Woch.* 1921, 245 ff.

Buch ein Register, dann könnte man, auch wenn man es als Ganzes ablehnt, doch wenigstens zahlreiche Stoffaufspeicherungen als Materialfundgrube praktisch benützen. So ist zu fürchten, daß man ob all der Spreu auch die Weizenkörner nicht herauspicken wird.

14. Viel für die attische Religion der Blütezeit ergiebiges Material an Weih-, Totenmahl- und sonstigen Reliefs, ergiebig besonders für Asklepios und andere Heilgötter, aber auch Nymphen, Pan usw. legt in musterhafter Beschreibung, Anordnung und Ausstattung O. **Walter**[1] vor.

Die epidaurischen Heilwunder-Inschriften hat **Blinkenberg**[2] ins Dänische übersetzt, mit Anmerkungen versehen und motivgeschichtliche Untersuchungen sowie eine Darstellung des Heiligtums und Heilbetriebs beigegeben. Obgleich populär gehalten, ist die kleine Schrift des trefflichen Kenners von Epidauros auch für den Fachmann und Volkskundler von Nutzen. Auch Blinkenberg waren damals, wie mir, als ich die Texte für die Sylloge bearbeitete, die neuen Fragmente noch nicht bekannt (s. oben S. 52 f.). Die Ergänzungen und Kombinationen von Salač kenne ich nur aus dem Supplementum Epigraphicum II no. 58.

15. Im Rahmen seiner 'Papyruskunde' — ein ausgezeichnetes Handbuch, das sich Mitteis-Wilcken ebenbürtig an die Seite stellte — gibt **Schubart**[3] einen Abriß der Religionsgeschichte vom frühen Hellenismus bis herunter in spätkoptische Zeit (Kap. XVI). In den wissenschaftlichen Einzelausführungen werden nicht nur die erforderlichen Belege mitgeteilt, sondern auch neue Probleme angedeutet, Aufgaben formuliert, Textproben, z. T. von noch unveröffentlichten Papyri vorgelegt. Aber nicht nur in diesem Kapitel, sondern allenthalben in dem Buch findet der Religionshistoriker Zweckdienliches: über die neuen Isis- und Sarapistexte S. 77, 156 ff., über klassisch-griechische Texte mit religiösem Einschlag 96 ff., über die alexandrischen „Märtyrerakten" 152 (dazu jetzt Niedermeyer, Antike Protokolliteratur Diss. Göttingen 1918, Weber, d. Archiv 19, 319 A. 1, v. Premerstein, Philol. Suppl. XVI 2), Zauberpapyri, Zuckungsliteratur 171 ff., Astrologie 169 ff. 473, Feste und Vereinswesen 449 ff., Bestattung, Grabbräuche 462 ff., Judentum 322 ff, Altchristliches 81, 84, 174 ff. 473 ff. 481 f. In dem Verzeichnis der bis jetzt veröffentlichten Papyri sind alle religionsgeschichtlich ertragreichen Stücke aufgezählt. Also ein unentbehrliches Hilfsmittel

---

[1] O. Walter *Beschreibung der Reliefs im Kleinen Akropolismuseum in Athen*. Wien 1923, Hölzel u. Co. VII, 250 S. mit zahlr. Abb.

[2] Chr. Blinkenberg *Miraklerne i Epidauros*. Kopenhagen u. Christiania 1917, Gyldendal; 123 S. mit 9 Abb. u. Karte; vgl. *DLZ* 1920, 144 f.

[3] W. Schubart *Einführung in die Papyruskunde*. Berlin 1918, Weidmann. VII, 508 S. mit 7 Tafeln.

für die Forschung; geben uns doch die Papyri wie über das offizielle Kultleben so vor allem auch über die private Religiosität unmittelbare Aufschlüsse. Populär gehalten ist das Kapitel über Kultus und Priesterwesen in **Preisigkes**[1] kleinem, gehaltreichen Büchlein.

Die Erklärung des großen Isispapyrus aus Oxyrhynchos (1380) hat **van Groningen**[2] gefördert, aber manches Rätsel ist da noch zu lösen. Daß die Epitheta mit ägyptischen Gaumünzen übereinstimmen, zeigt Vogt in dem unten S. 83 zu nennenden Buch. Das Sarapisproblem habe ich[3] in einem kleinen Vortrag gestreift, der vor allem die neuen Sarapis-Aretalogien behandelt und das Material für die Formeln *εἷς Ζεὺς Σάραπις*, *εἷς θεός*, *νικᾷ ὁ Σάραπις*, *Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ* vorlegt, um an diesen Beispielen einen Blick zu tun in die scharfe Luft der konfessionellen Rivalität, die sich doch so gleichartiger Formeln bedient, weil das Empfinden hüben wie drüben so verwandt ist. Zur Berliner Sarapis-Aretalogie vgl. jetzt v. Wilamowitz, Griech. Verskunst 150f. (revidierter Text), zur ganzen Frage Roussel *Quelques documents nouveaux relatifs à Sarapis* (Rev. d' hist. et de lit. religieuses VII 1921, 33ff., wo mein Vortrag noch nicht verwertet ist). Zu den obigen Formeln s. jetzt Erik Peterson, *εἷς θεός*, Epigr., formgesch. u. rel.-gesch. Untersuchungen, Diss. Göttingen 1920 und meine Anzeige Phil. Wochenschr. 1921, 913ff.

Über die ausführlichste Behandlung des Sarapisproblems durch Wilcken in den Urkunden der Ptolemäerzeit kann ich nicht berichten, da dies Werk nicht geliefert wurde; ich verweise nur noch auf Sethe, Ianus I 1921, 207ff., Schubart, O. L. Z. 1924, 196, und v. Wilamowitz, dessen Standpunkt unten S. 79 charakterisiert wird; übrigens hat sich Wilcken diesem schon weitgehend genähert. Auch in der zumal zwischen Wilcken und Sethe so heftig diskutierten Frage nach dem Wesen der *κατοχή* im Serapeum zu Memphis hat sich eine starke Annäherung vollzogen, seitdem **Sethe**[4] ein ihm von Spiegelberg mitgeteiltes demotisches Textchen bekannt gab, das nun doch für den religiösen Charakter der „Tempelhaft", dem auch Schubart (Papyruskunde 358; 369) zuneigte, zu zeugen schien. Auf die letzten Stadien dieser Debatte muß ich bei der Anzeige von Wöss, Asylwesen (unten S. 137) zurückkommen.

---

[1] F. Preisigke *Antikes Leben aus den ägyptischen Papyri* (Aus Natur u. Geisteswelt 565) Leipzig 1916, Teubner. 127 S.

[2] B. A. van Groningen *De pap. Oxyrh. 1380.* Diss. Groningen 1921. 84 S. Vgl. dazu meine Anzeige *Ph. Woch.* 1922, 793ff.

[3] O. Weinreich *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion* (Samml. gemeinverst. Vortr. 86) Tübingen, Mohr-Siebeck 1919. 39 S.

[4] K. Sethe *Ein bisher unbeachtetes Dokument z. Frage n. d. Wesen d. κατοχή im Serapeum von Memphis* (Papyrus-Institut Heidelberg, Schrift 2) Berl. Leipzig 1921, Vereinig. wissensch. Verleger. 14 S.

Neue Kallimachosbruchstücke pflegen auch der Mythologie und Kultgeschichte zu Gute zu kommen — man denke nur etwa an die letzten Aitiafragmente. Da ist es dankbar zu begrüßen, daß R. Pfeiffer[1] alles, was seit Schneiders großer Ausgabe zu Tage kam, zusammenfaßte und mit kritischem und knappem exegetischen Apparat sowie reichlichsten Literaturangaben versehen vorlegte. Für die Hekale hatte er an der Dissertation von Ida Kapp[2] eine treffliche Vorarbeit. Pfeiffer begleitete seine Ausgabe mit einem Bändchen Untersuchungen, die für Religions-, wie Sagengeschichte gleich förderlich sind.[3] Die Arsinoefragmente geben Gelegenheit zu Ausführungen über hellenistischen Herrscherkult, Apotheose, Entrückung, Feste für Angehörige der Ptolemäerfamilie; die scharfe Interpretation von Aitiafragmenten führt zur Feststellung der kallimacheischen Version der Argonautensage und dazu gehöriger Kultbräuche. Schlagend ist der Nachweis, daß die Herakles-Theiodamasgeschichte zu Lindos gehört, *αἴτιον* zum *βουφάγος*, *βουθοίνας* ist (vielleicht zu dem im Theudaisios gefeierten *Βουκόπια*-Fest) und wohl herstammt aus einem rhodischen Lokalschriftsteller à la Xenomenedes — vielleicht einer der Autoren, die der zitierfreudige Timachidas nennt. Die Erigoneepisode erfährt nicht nur literaturhistorische Aufklärung, auch für das Aiorafest fällt noch, trotz der guten Vorarbeiten durch Nilsson und Malten (Körte wird überzeugend berichtigt) einiges ab.

Natürlich ist auch in dem neuen Werk von v. Wilamowitz[4] über die Hellenistische Dichtung — vielleicht das schönste seiner Bücher, weil dem zu beschreibenden Gegenstande artverwandteste — mancherlei zur hellenistischen Religionsgeschichte, weiterhin zur antiken Mythologie und Religion überhaupt zu finden. Es sei verwiesen auf den Abschnitt über die großen Kultstätten (I 45ff.), das Hauptkapitel über hellenistische Religion (I 68ff.), die glänzenden Interpretationen der Hymnen des Kallimachos (I 181ff. 196ff. 215. II 1ff.) und des Zeushymnus des Kleanthes (I 68. II 257ff.), des Arat (I 200ff. II 262ff.). Feine Bemerkungen zum Isishymnos von Andros finden sich I 227, II 300 A. 3. Über die Einsetzung und Ausbreitung des Sarapiskultes werden Anschauungen vorgetragen, die sich trotz des allgemeinen Verweises auf Wilcken doch in der Hauptsache mehr mit der von Sethe und mir vertretenen decken, besonders was die auf 286/85 zu datierende,

---

[1] *Callimachi fragmenta nuper reperta* ed. R. Pfeiffer (Kl. Texte 145) Bonn 1921, Marcus und Weber. 94 S.

[2] Ida Kapp *Callimachi Hecalae fragmenta* Diss. Berlin, Mayer u. Müller 1915. 93 S.

[3] R. Pfeiffer *Kallimachosstudien.* München 1922, Hueber. IV, 124 S.

[4] U. v. Wilamowitz-Moellendorff *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos.* I. II (Interpretationen). Berlin 1924, Weidmann. VIII, 244 + IV, 338 S.

unter Mithilfe des Sosibios erfolgte Überführung des Kultbildes von Sinope, das Bryaxis für diese Stadt geschaffen hatte, angeht (I 24; 154; 221; 255; II 88). Über Herrscherkult vgl. etwa I 10; 25f.; 28ff; 61, 1; 73f., über Priap I 49, 3; 87, über Tyche 18, 1, den Anredetypus *ὦ φίλε Ζεῦ* II 125, *εὐάντητος*, *'Αντaία* II 61, 1. Eine Skizze der Entwicklung der Artemis-Religion findet man II 46ff., 319, einen Seitenblick auf den *ἄγνωστος ϑεός* und die (unhistorische) Areopagrede des Paulus I 202, 2, einen andern auf Orpheus I 62, 2. Für die Argonautensage liefern die Interpretationen des Apollonios und Kallimachos besonders reiche Ergebnisse (II 232ff.), ebenso wichtig ist die Rekonstruktion der Erysichthonsage (II 34ff.). Da auch Catulls hellenistische Gedichte interpretiert werden, kommt der Diana-Hymnos und das Attisgedicht zur Besprechung (II 287ff.). Hingewiesen sei endlich auf die Behauptung, daß für die älterhellenistische Zeit Mysterien und Mystik bedeutungslos gewesen seien (I 62f.; über ihr Aufkommen S. 221) und auf die Warnung, z. B. die *Αἰών*-Mystik ins 3. Jhd. hinaufzudatieren (I 152, 2). Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, als ob die Entwicklung des religiösen Lebens im Hellenismus doch im Ganzen etwas zu sehr durch eine rationalistische Brille betrachtet würde und deshalb manches unbeachtet bleibt, was zum Gesamtbild nötig wäre; doch darf man nicht vergessen, daß das hervorragende Werk ja der Dichtung gilt und diese nur hineinstellt in ein skizzenhaftes Bild der Gesamtkulturgeschichte dieser Epoche.

Kein Name begegnet uns in ihr heutzutage häufiger in der gelehrten Literatur als der des Poseidonios. Es galt der neueren Forschung als ausgemacht, daß der Philosoph von Apameia der Brennpunkt sei, in dem die Geistigkeit des Hellenentums mit der des Orients zusammenschoß, er ist der große Mystiker und Hymniker, den man überall witterte, wo sich exakte Forschung mit ekstatischer Hingebung eint, wo ein dem früheren Hellenismus unbekannter, weitgeschwungener Höhen- und Hymnenstil erklingt. Wie die herrschende communis opinio den Poseidonios zeichnet, gleicht er kaum noch einer gewachsenen, fest umrissenen Gestalt, eher einem Kautschukmännlein, das eine Generation von Philologen zu monströser, wabbelnder Formlosigkeit aufblies. Ein Stich, und der eingepumpte Geist verfliegt, ein Fetzen bleibt in der Hand. So etwa stellte sich dem neuesten Poseidoniosforscher die Sache dar. Hat **Reinhardt**[1] wirklich diese Operation an einem Phantom vollzogen und statt seiner einen Menschen von Fleisch und Blut, einen Systematiker vor uns hingestellt, wert zwischen Vorsokratikern, Aristoteles und Plotin

---

[1] K. Reinhardt *Poseidonios*. München 1921, Beck. V, 475 S. Hierzu und zu dem mir nicht vorliegenden Buche Heinemanns s. Pohlenz *G. G. A.* 1922, 161ff.

zu stehen? „Staatsmann, Denker, Forscher, Erzieher, Deuter aller Dinge, Interpret der Seele und der Götter, der Natur und der Geschichte, Philosoph des höchsten Anspruchs, mit dem Ehrgeiz zur vollkommensten Verkörperung der Menschheit zu gehören, dabei in Tat und Bewußtsein Erbe, Glied aus jener Reihe, deren Ahn er in Pythagoras verehrt, universaler Geist, in dem zum letzten Mal eine, soweit erkennbar griechische, wenn auch gedrungene Mystik mit der spröden Klarheit griechischen Kausalsinns, dumpfer Opfer-, Seelen- und Orakelglaube mit dem hellsten griechischen Erkenntnisdrang gemischt, ein weltumspannendes System auskristallisierten" — gewiß dieser Poseidonios unterscheidet sich in drei Punkten wesentlich vom tralatizischen. Den Systematiker hat Reinhardt glänzend erwiesen. Dagegen die Einschränkung „soweit erkennbar griechische Mystik" nicht. Man muß schon froh sein, daß R. überhaupt noch Mystik zugibt; für den großen Hymniker aber ist kein Platz mehr. Nun, ist der Unterschied des Gesamtbildes vom herrschenden so überwältigend? Das wesentlich Neue des Buches liegt im Weg, nicht im Ergebnis. Was Gundolf für Goethe, will R. für einen antiken Menschen leisten — wo doch die Vorbedingungen so anders liegen! Gewiß, die *γένη*-Wissenschaft krankt an Übertreibungen; die übliche Quellensucherei durch Amalgamierung von Parallelstellen auch. Und der Anspruch ist im Prinzip natürlich das einzig Richtige: auszugehen vom fest Bezeugten, dessen innere Form zu erfassen, und mit diesem Maßstab vor Augen, man möchte fast sagen, mit diesem Geschmack auf der Zunge, das nicht fest Bezeugte auf Zugehörigkeit zu prüfen. Ist aber die innere Form so konstant, daß sie aus wenigen sicher bezeugten Bruchstücken so fest erkannt werden kann, um als untrügliches Kriterium zu gelten und alles auszuschließen, was nicht grade so schmeckt? Ist das System so starr, daß alles, was ihm zu widerstehen scheint, eo ipso wegfällt für die Rekonstruktion? Poseidonios hat 83 Jahre lang gelebt. War das System von Anfang an da (wie doch nicht einmal bei Plato), und blieb unverändert, die innere Form immer die gleiche? Bei lückenlos überliefertem Nachlaß unterliegen wir nicht der Gefahr, die innere Form zu eng zu fassen. Da ist Raum für Lysis und Parmenides, Pater Brey und Faust II, Schlacht von Vittoria und Missa Solemnis; denn wir abstrahieren die „innere Form" aus dem Gesamtkomplex. Aber wenn nur Fetzen da sind aus einer mehr als halbhundertjährigen geistigen Produktion? Bruchstücke, deren Ausziehung und Erhaltung den unterschiedlichsten Vorbedingungen unterliegen? Ich fürchte, die neuen Kriterien sind bei solcher Sachlage kaum minder der Gefahr subjektiven Empfindens ausgesetzt wie bei der verpönten alten Methode. Wo sie mit Verstand und Geschmack gehandhabt wurde, schloß sie das doch implicite in sich, was jetzt als das Allerneuste an Methode nicht ohne

Überheblichkeit proklamiert wird. Und wenn Reinhardt in vielen Dingen zu glänzenden und überzeugenden Resultaten kommt, so verdankt er dies eben seinem guten philologischen Instinkt, der den sichern Geschmack — eben weil er guter Instinkt ist — niemals ausgeschlossen hat. Nur war die alte Methode mehr der Gefahr des Zu-viel-wissenwollens erlegen, die neue führt leicht zum Gegenteil, zur zu weit gehenden Skepsis. Das ist gewiß nicht unsympathisch und war als Reaktion notwendig. Das Pendel ist diesmal sehr weit nach der Gegenseite ausgeschlagen: man lese 379ff. über Poseidonios und die Hermetik, 208ff. über seine Theologie, 408ff. über die Entwicklung der Religion, 422ff. die Mantik, 471ff. die Eschatologie. Ob man vor dem hochbedeutenden Werk kapitulieren wird, bleibt abzuwarten. Ich bezweifle es. Wenn der geborene Syrer und Wahlgrieche die umfassende Persönlichkeit war, als die man ihn sich vorstellen muß, ist es mir undenkbar, daß er so ganz unberührt geblieben sein sollte von jenem mächtigen Strom orientalisch temperierter Mystik und Hymnik, der unmittelbar nach ihm gerade die Kreise erfaßt, die in andern Punkten seinem geistigen Einfluß unterstehen. Wie hieß es oben? „Ein weltumspannendes System“. War die Welt damals nicht Orient und Okzident? Und der Apameier sollte jenen nahezu ausgeschaltet haben als geistigreligiöse Macht? Das scheint mir ein innerer Widerspruch.

Auf den Arbeiten von Jaeger und Gronau aufbauend und sie in manchen Punkt berichtigend, gewinnt **Koch**[1] ein deutlicheres Bild vom Einfluß des Poseidonios auf Nemesios von Emesa. Poseidonios war für ihn von überragender Bedeutung, zumal in den Kapiteln über die allgemeine Natur des Menschen, über die *εἱμαρμένη* und *πρόνοια*, während der Abschnitt über die Willensfreiheit auf Aristoteles (und Aristoteleskommentaren) beruht. In der Partie über das *αὐτεξούσιον* (c. 39—41) ist posidonianisches, aristotelisches und christliches Gut ineinandergeschoben. Der emesenische Bischof ist aber nicht sklavischer Abschreiber, sondern ein warmherzig und auch selbständig denkender Schriftsteller, dem es Ernst ist mit seiner Aufgabe, antike Wissenschaft seinen christlichen Lesern zu vermitteln, und der auch die Kritik an Origenes nicht scheut, dessen Genesiskommentar ihm das posidonianische Gut vermittelt zu haben scheint.

16. Wenn auch jeder weiß, daß die Münzen eine ungemein wichtige Quelle für die Religionsgeschichte sind, so fehlt doch viel daran, daß diese Quelle so ausgeschöpft wird, wie es notwendig ist. Wie ergiebig ein methodisch-systematisches Verhör der Alexandrinischen Münzen

[1] H. A. Koch *Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa.* Berlin 1921, Weidmann. VIII, 52 S.

für die Geschichte und nicht minder Religionsgeschichte der Kaiserzeit, vor allem für Kaiserkult und Kult der ägyptisch-griechischen Gottheiten sein kann, das zeigt das große Werk von **Vogt**[1] in vorbildlicher Weise. Die Münzprägung des Augustus ist zwar noch gekennzeichnet durch Romanismus mit weitgehender Schonung der Traditionen der Länder, der Nil ist der einzige graecoägyptische Typ in ihr. Aber schon alexandrinische Nüance des Kaiserkults ist es, wenn Caligula als Helios dargestellt wird. Von Claudius ab erscheint Sarapis, ohne daß man es aber wagt, diesen gewaltigen Gott mit einem Kaiser gleichzusetzen. Stärker als alle vorhergehenden Kaiser wird Nero mit bestimmten Göttern geglichen; seine Retter sind a. 65 Sarapis und Zeus Kapetolios, die größten Götter Roms und Alexandrias. Seit Galba tritt Isis auf, ebenso Canopus-Osiris; Zeus-Sarapis ziert seit Vespasian die Münzen; dieser Kaiser, der ja auch im Auftrag des Sarapis Wunder tut, treibt ausgesprochen sarapisfreundliche Religionspolitik. Helios-Sarapis erscheint seit Domitian, der sich als Aion verehren läßt und überhaupt als Kaisergott in den verschiedensten Szenen auftritt (wichtig für Martial, der also nicht lediglich Speichellecker ist); die Agathodaimonschlange auf dem Roß entspricht dem Domitian als Aion auf dem *equus maximus*. Wenn die Dioskuren zu Sarapis-Isis hinzutreten, haben wir die göttlichen Patrone der alexandrinischen Getreidetransporte nach Rom. Unter Trajan figuriert der Sarapistempel unter den Münztypen, die überhaupt seit 106/7 große Reihen von alexandrinischen Kultdarstellungen bringen; eigenartig ist ein bärtiger Sphinxtypus und vor allem Sarapis am Brunnen (S. 86 ff. trefflich erläutert). Der Philhellene Hadrian stellt neben den reichbemessenen alexandrinischen Kreis viele rein griechische Typen. Sarapis erscheint als „Sieger“ (104 f.), nun auch Sarapis und Isis als Schlangenpaar; hinzutritt Antinoos-Osiris. Antoninus Pius als Sonnengott und Aion begünstigt das Vordringen der Astrologie und bringt manches Kuriose und Archaische. Unter Marcus findet eine Wendung statt: religiöse Typen fangen an zurückzutreten, historische nehmen zu. Aber Alexandria mit Sarapisbüste auf rechter Hand ist neu, hält sich bis zum Ende der alexandrinischen Prägung; Marcus begünstigt ja den Sarapiskult, sucht ihn sittlich zu heben. Und unter Commodus wird Sarapis ganz besonderer Schutzgott von Kaiser und Reich; er stellt sie

[1] J. Vogt *Die alexandrinischen Münzen.* Grundlegung einer alexandrinischen Kaisergeschichte. I. Bd. Text, II. Bd. Münzverzeichnis. Stuttgart, Kohlhammer 1924. X, 234 S. mit 5 Tafeln, IV, 185 S. Eine kurze Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse dieses ausgezeichneten Buches nebst knapper Charakteristik der allgemeinen Religionspolitik enthält das neue Büchlein von **J. Vogt** *Römische Politik in Ägypten* (Beihefte z. Alten Orient, H. 2) Leipzig 1924, Hinrichs. 39 S. 5 Tafeln.

auch in der römischen Münzprägung den alten Staatsgöttern gleich (156). Hand in Hand mit der Alexandrinisierung Roms geht eine Romanisierung Alexandrias. Einen Schritt weiter geht Caracalla, der *φιλοσάραπις*, er errichtet innerhalb des Pomeriums auf dem Quirinal dem Gotte einen Tempel, gewährt also volle staatsrechtliche Anerkennung auch in Rom. Mit Elagabal tritt eine Erstarrung der Typen ein, aber „Personifikationen", alexandrinische wie hellenisch-römische Typen sind noch reich vertreten, auch Zeugnisse seiner emesenischen Religionspolitik fehlen nicht. Alexander Severus jedoch stellt den orientalischen Exzessen im Typ der Wölfin sein romanistisches Symbol entgegen. Unter Philippus findet das Alexandrinische wieder stärkere Beachtung, für Gallienus ist Sarapis Helfer im Krieg. Zu Aurelians Zeiten ist die alexandrinische Münzstätte schon so bedeutungslos, daß sie nicht einmal die Erhebung des Sonnenkults zur Staatsreligion widerspiegelt. Jedoch Sarapis erscheint für Probus wieder als Kriegshelfer im Blemmyer-Kampf. Eine letzte Blüte genießen die alexandrinischen Götter unter Diokletian und Maximian, und jetzt auch, jetzt erst erscheint jene bekannte Szene als Münztypus: Sarapis und Helios einander küssend, also knapp vor dem Ende der alexandrinischen Münzprägung, das die Reform Diokletians brachte.

Von Philodem *περὶ θεῶν* hat uns **Diels** eine meisterhafte Textausgabe und Erklärung geschenkt[1], eine Leistung, die aufs neue zeigt, wie schwer sein Tod auch die religionsgeschichtliche Arbeit betroffen hat. **Büchelers** Aufsatz über Philodem *περὶ εὐσεβείας* aus dem Jahr 1865 ist jetzt im I. Bd. seiner Kleinen Schriften[2] zu finden, wo die Herausgeber S. 580 Anm. die neuere Literatur nachtrugen. Dazu kommt nun die Aufsatzreihe von Philippson, Hermes 55 (1920) 225ff. 364ff. 56 (1921) 355ff. und Diels, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1916 no. 37, und zum Thema der epikureischen Götterlehre überhaupt Philippson, Hermes 51 (1916) 568ff. 53 (1918) 358ff.

Von der guten Philon-Übersetzung, die früher **Cohn**[3] leitete und jetzt **Heinemann** fortführt, ist der III. Band erschienen, darin von Cohn selbst noch übersetzt die Schrift über die Cherubim, von Heinemann die Allegorische Erklärung des kl. Gesetzbuches I—III, und von Leisegang die beiden Abhandlungen über die Opfer Abels und Kains und über die

[1] H. Diels *Philodemos über die Götter* I. Buch, III. Buch (Abhandl. Akad. Berlin 1915 no. 7, 1916 no. 4 und 6) Berlin 1916/17, Reimer. 104,69, 96 S.

[2] F. Bücheler *Kleine Schriften* hrsg. v. O. Hense und E. Lommatzsch Bd. I Leipzig-Berlin, Teubner. VI, 673 S. Vom sonstigen reichen Inhalt kommt mancher Aufsatz für die römische Religionsgeschichte in Betracht, vor allem 108ff. über die Astronomie des Nigidius Figulus.

[3] L. Cohn *Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung* Bd. III (= Schriften d. jüd.-alex. Lit. i. deutsch. Übers. hrsg. v. L. Cohn Bd. III). Breslau 1919, Marcus. VIII, 331 S.

Nachstellungen, die das Schlechtere dem Besseren bereitet. Man wird es begrüßen, daß man die Philo-Aufsätze von **Treitel** jetzt bequem zusammen hat[1], die u. a. über den „Nomos, insonderheit Sabbat und Feste in philonischer Beleuchtung", die „alexandrinische Lehre von den Mittelwesen oder göttlichen Kräften", über die „religions- und kulturgeschichtliche Stellung Philos" und über seine „allegorische Schrifterklärung" wohldurchdachte Anschauungen vortragen. In dem zuletzt genannten Aufsatz ist die Rolle der stoischen Allegorese jedoch unterschätzt.

Auf dem breit bemessenen Hintergrund der Kultur-, Literatur- und Religionsgeschichte des II. Jahrh. n. Chr. zeichnet **Boulanger** ein Porträt des Aelius Aristides[2]. Das Buch ist erwünscht als Zusammenfassung der seit Baumgart sehr zerstreuten Einzelliteratur, im wesentlichen auch überzeugend in der Beurteilung der Religiosität dieses ungemein wichtigen Bekenners einer hochgesteigerten Asklepiosmystik, aber im einzelnen doch nicht so in die Tiefe grabend, wie es nötig und teilweise auch möglich wäre. Eine Analyse und Kommentar der einzelnen Prosahymnen[3], eine Monographie über die Träume und Visionen des Aristides — am besten in Zusammenarbeit eines Philologen mit einem religionsgeschichtlich interessierten Psychiater — bleibt auch nach Boulangers geschmackvoller Darstellung noch ein wissenschaftliches Bedürfnis.

Es mögen sich einige Ausgaben von kaiserzeitlichen Autoren anschließen, die mehr oder minder für religionsgeschichtliche Fragen ergiebig sind. Den stoisch-kynisch orientierten Dion von Prusa hat **Budé**[4] für die Teubneriana neu bearbeitet, natürlich auf Arnim aufbauend, aber doch mit selbständigem Urteil.

Die kritische Gesamtausgabe Lukians, die **Nilén**[5] lange vorbereitet hat, wird von ihm leider nicht zu Ende geführt, mit I 2 nimmt er von ihr Abschied; dies Heft bringt u. a. die für die Totengerichtsvorstellungen so lehrreiche „Niederfahrt". Den „Tod des Peregrinus" legt **Nestle** griechisch und deutsch vor, mit knappen Anmerkungen, eine sehr willkommene Gabe zumal auch für Theologen.[6]

---

[1] L. Treitel *Philonische Studien* hrsg. v. M. Brann, Breslau 1915, Marcus. VIII, 130 S.

[2] A. Boulanger *Aelius Aristides et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère* (Bibl. des écoles Franç. d'Athènes et de Rome fasc. 127) Paris, Boccard 1923. XIV 504 S. Eindringende Rezension von W. Schmid *Ph. Woch*. 1924, 1—14.

[3] Eine Analyse des Zeushymnos ist von einem meiner Schüler zu erwarten.

[4] *Dionis Chrysostomi orationes* ed. G. d. Budé, Lpz. I 1916. II 1919, Teubner. XII, 431 IV, 460 S.

[5] *Lucianus* ed. N. Nilén vol. I fasc. II. Leipzig 1923, Teubner. S. 209 bis 328.

[6] W. Nestle *Lukian, Tod des Peregrinus* (Tusculum-Bücher no. VII) München 1925, Heimeran. 24 S.

Den Herodian[1], dem man für die Religionsgeschichte des 2./3. Jhrh.s und für etliche sakralgeschichtliche Details manches entnehmen kann, hat für die Teubneriana **Stavenhagen** geliefert; naturgemäß beruht der kritische Apparat auf Mendelssohns großer Ausgabe.

Den Kommentar des Iamblichos zu Platons Alkibiades sucht **Asmus**[2] als Hauptquelle Julians zu erweisen — ob mit Erfolg? Geffcken, Ausgang d. gr. röm. Heidentums 291 zweifelt. Aber in jedem Fall sind die Ausführungen des trefflichen Juliankenners wichtig für den ganzen theosophischen Synkretismus der Neuplatoniker und zumal die Analyse von Julians Mustermythos (p. 294—304 Hertl.) verdient Hervorhebung.

Die langerwartete Ausgabe der Briefe Julians haben **Bidez** und **Cumont**[3] jetzt erscheinen lassen — allerdings nicht mehr in der Teubneriana. Es ist eine ausgezeichnete Leistung, abschließende kritische Edition mit mancherlei exegetischen Winken, Briefe und Fragmente in eine chronologisch-sachliche Folge gebracht. Dieser Ausgabe schließt sich die ebenfalls mit reichem textkritischem Apparat, aber auch französischer Übersetzung, Noten und ausgezeichneten Einleitungen versehene an, die **Bidez** ausgearbeitet und Cumont gewidmet hat.[4]

Die Nachrichten des Eusebius über die griechische Religion, seine Urtheologie des Astralkultes, seine Behandlung der Mythologie, des Kultes, Orakelwesens, der Magie, der Lehre der Philosophen beleuchtet und prüft auf ihren Quellenwert in gründlicher Weise, mit guter Kenntnis der einschlägigen Literatur **Doergens**[5], der ja auch schon eine Monographie über Euseb als Darsteller der phönikischen Religion geliefert hatte. Der Wert dieser Nachrichten und der eigenen Ansichten des Euseb ist nicht groß; mit Recht sagt Doergens S. 64: „der Bischof von Caesarea darf als Kenner der griechischen Religion und ihres historischen Werdeganges nicht angesehen werden, weil das von ihm gebotene Material zur Erfüllung dieser Aufgabe vollständig unzulänglich ist, aus zweiter

---

[1] Herodianus *ab excessu D. Marci* ed. K. Stavenhagen, Lpz. 1922, Teubner. XII, 235 S.

[2] R. Asmus *Der Alkibiades-Kommentar d. Iamblichos als Hauptquelle für Kaiser Julian* (Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1917 III). Heidelberg 1917, Winter. 88 S.

[3] *Juliani epistulae leges poematia fragmenta varia* coll. rec. I. Bidez et F. Cumont Paris 1922, Société d'édition „Les belles lettres". XXVI, 328 S.

[4] *L'Empereur Julien, Oeuvres complètes* t. I 2e partie: *Lettres et Fragments.* Texte revue et traduit p. J. Bidez, Paris 1924, Société d'édition „Les belles lettres". XXIV, 258 Doppelseiten.

[5] H. Doergens *Eusebius von Caesarea als Darsteller der griechischen Religion.* Eine Studie zur Geschichte der altchristlichen Apologetik. (Forschungen zur christl. Lit. u. Dogmengeschichte XIV 3) Paderborn 1922, Schöningh. XII, 133 S.

und dritter Hand stammt, in unkritischer Form vorgelegt wird und von Mängeln und Fehlern aller Art nicht freigesprochen werden kann".

Ein zentrales Problem der kaiserzeitlichen Religionsgeschichte, Christuskult und Kaiserkult, behandelt **Lohmeyer.**[1] Obwohl es im Rahmen eines Vortrags nicht erschöpft werden kann und will, stört doch manche Lücke; immerhin ist eine brauchbare Orientierung über die Wurzeln und Gestaltung des antiken Herrscherkults gegeben. Wertvoller scheint mir die im wesentlichen an Bousset sich anlehnende Charakteristik des Christuskultes und nützlich sind die reichlichen Anmerkungen am Schluß des Vortrags.

Vom Verhältnis des Christentums zu den antiken Religionen hat dieser Bericht nicht ex officio zu handeln, ich verweise auf Bultmanns bald zu erstattendes Referat. Aber wenigstens ein Hinweis sei eingefügt auf die als Stoffsammlung unentbehrliche, gänzliche Neubearbeitung von **Clemens**[2] bekanntem Buche sowie auf den behutsam abwägenden, gedankenreichen und originellen Vortrag von **Holl**[3], der mir trotz seiner Kürze zum Wichtigsten zu gehören scheint, was über dieses wohl schwerste Problem der Religionsgeschichte neuerdings gesagt wurde.

Kap. III. Allgemeinere Arbeiten zur religiösen Formenlehre.

17. Ein Werk, das ebensogut im allgemeinen Religionsbericht besprochen werden könnte, ist **Sarasins**[4] Helios und Keraunos. Denn wenn es auch auf weite Strecken hin mit antikem Material arbeitet, greift es doch fast so weit aus, wie nach des Verfassers Ansicht die Allmacht der Sonnenverehrung reicht, nämlich über die ganze Erde hin! Von der jüngeren Steinzeit bis in die Gegenwart hinein wird aus nahezu allen Bezirken der Erdkarte Stoff zusammengetragen, um zu erweisen, daß aus dem anfänglich einzigen Gotte, der Sonne, der religiösen Urmonas, sich auf dem Wege über die Dyas (die Monas spaltet sich in Morgen- und Abendsonne, wird eine Gottheit mit zwei Gesichtern) die Trias entwickelte (der dreiköpfige Sonnengott, dessen Mittagsantlitz

[1] E. Lohmeyer *Christuskult und Kaiserkult* (Samml. gemeinverständl. Vortr. 90) Tübingen 1919, Mohr-Siebeck. II, 58 S.

[2] C. Clemen *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments.* Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen. 2., völlig neubearbeitete Aufl. Gießen 1924, Töpelmann. VIII, 440 S.

[3] K. Holl *Urchristentum und Religionsgeschichte* Gütersloh 1925, Bertelsmann. S. auch oben S. 59.

[4] Sarasin *Helios und Keraunos oder Gott und Geist, zugleich Versuch einer Erklärung der Trias in der vergleichenden Religionsgeschichte.* Innsbruck 1924, Wagner. 212 S. Vgl. W. Weber *OLZ* 1925, 284 ff.

nach Norden, die beiden anderen nach West und Ost blicken); sie wird dann zur solaren Tetras vervollständigt, indem ein nach Süden blickendes viertes Gesicht hinzukam. Konsequenterweise müßte das doch als Mitternachtssonne bezeichnet werden! Wo nun in den Religionen der Welt Multiplizitäten erscheinen, müssen sie zu solaren Gottheiten gestempelt werden, der Janus bi- und quadrifrons (auch ein trifrons wird entdeckt) nicht minder wie der Hermes *δι-τρι-* und *τετρακέφαλος*, die Dioskuren, die dreiköpfige Hekate, die indischen Trimurti, der slawische Triglaw, die keltischen Dreiköpfe und was es sonst noch an solchen Vielheiten gibt. Blitz, Doppelbeil, Triquetrum, Kreuz, Swastika und alle andern derartigen, auf die Zwei- bis Vierzahl festlegbaren Symbole, treten als Beweis-Subsidien hinzu. Nicht zu leugnen — und darin liegt ein relativer Nutzen des Buches —, daß dabei manches Material herangezogen wird, daß mit Bienenfleiß alles mögliche zusammmengetragen ist, aber leider zur Stütze einer von vornherein aussichtslosen Position. Und es entschädigt nicht, daß gelegentlich auch originelle und diskutable Einfälle vorkommen. Als Ganzes unkritisch — der Verfasser ist ja nicht Philologe von Fach, aber warum hält er sich nicht an wirkliche Autoritäten auf den ihm ferne liegenden Spezialgebieten? — und im Einzelnen voller Entgleisungen. Alles in allem: ein Musterbeispiel dafür, wie man eine Leitidee nicht zu Tode hetzen darf. Von anderer Seite[1] wird das Buch gelobt — nun, heut gilt ja auch Bachofen (mit dem Sarasin manches gemein hat) wieder als ein Heros, neben dem die modernen Religionswissenschaftler arme Schächer sind.[2] Sie werden's, soweit sie noch leben, zu ertragen wissen, und die Toten ficht es nicht mehr an.

Albrecht **Dieterichs** Mutter Erde hat **Fehrle**[3] neu herausgegeben, die „Nachträge" um etwa 12 enggedruckte Seiten vermehrend, auch das Register erheblich erweiternd. Aus H. Prinzhorn, Bildnerei der Geisteskranken (1922) S. 307 notierte ich mir noch: „wenn ... jemand einen Säemann Samen streuend ausschreiten läßt, und der Acker geht im Hintergrunde in einen weiblichen Schoß über, so ist in dem Manne uralte Fruchtbarkeitssymbolik lebendig".

---

[1] Von sr. im *Schweiz. Archiv f. Volksk.* 25 (1925) 303 f.

[2] Das lesenswerte Buch von C. A. Bernoulli — *Johann Jakob Bachofen und das Natursymbol,* Ein Würdigungsversuch. Basel 1924, Schwabe. XXVI, 697 S. — sei hier nur kurz angekündigt, eine Besprechung soll später erfolgen.

[3] A. Dieterich *Mutter Erde.* Ein Versuch über Volksreligion. 3. erweiterte Auflage von E. Fehrle Leipzig 1925, Teubner. VI, 157 S. Vgl. Latte *Ph. Woch.* 1925, 690 ff. Über das Verhältnis von Dieterichs Buch zu Bachofen vgl. Bernoulli (oben Anm. 2) S. 163 ff.

Dem antiken Atheismus widmet **Drachmann**[1] eine feinsinnige Studie. *ἀθεότης* bedeutet ja meist nicht die völlige Leugnung von Göttlichem, sondern Negierung der „alten Götter“, Bestreitung der Götter des Volksglaubens, mit welcher sich die Anerkennung einer philosophischen „Idee Gottes“ sehr wohl verbinden kann. Drachmann gibt zunächst Auskunft über den antiken Begriff des Atheismus, dann über die von den Alten selbst als *ἄθεοι* bezeichneten Denker und untersucht, dem Verlauf der geschichtlichen Entwicklung folgend, die Stellungnahme der einzelnen Persönlichkeiten. Im letzten, dem zusammenfassenden Schlußkapitel vorausgehenden Abschnitt zeigt er mit reicher Belesenheit, welche Anschauungen das Mittelalter und die Neuzeit (bis ins XIX. Jhd.) von der antiken Religion hegten. Das Buch ist ein wertvolle Ergänzung zu dem an anderer Stelle zu besprechenden I. Band von Mauthners „Atheismus“ (1920), den Drachmann noch nicht kannte; denn Mauthner streift das Altertum nur in der Einleitung.

Klostermanns[2] Vortrag über die späte Vergeltung — ein Problem, das der antiken Theologie viel zu schaffen machte — bringt (auch über Wyttenbach hinaus) reiches Parallelmaterial zu Plutarchs *de sera numinis vindicta* und liefert den Beweis, daß diese Schrift von Proklos (in den nur lateinisch erhaltenen *dubitationes*) exzerpiert, daß aber andrerseits Plutarchs Dialog von den alten Kirchenschriftstellern nicht benutzt wurde. Die vielen, starken Anklänge sind so zu erklären, daß Plutarch wie jene aus dem älteren Arsenal von *τόποι* und tralatizischen Argumenten schöpfen. Theologen werden gern von Beilage II Gebrauch machen „Erklärungen der Kirchenväter zu Ex. 20,5 f. und Gen. 9,25“.

Die Beurteilung von **Leisegangs**[3] Buch über den heiligen Geist ist dadurch erschwert, daß infolge der Ungunst der Zeit nur der I. Teil in der ursprünglichen Form gedruckt werden konnte. Darin steht Philons *πνεῦμα*-Begriff im Vordergrund. Ein kurzes Schlußkapitel versucht dann, das Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis und die Entwicklung der Lehre vom heiligen Geist von ihren Anfängen in der griechischen Religion (namentlich der dionysischen) über Orphik, Vorsokratiker,

---

[1] A. B. Drachmann *Atheism in pagan antiquity.* Kopenhagen-Christiania 1922, Gyldendal. IX, 168 S. Vgl. W. Nestle *Ph. Woch.* 1924, 1069 ff.

[2] E. Klostermann *Späte Vergeltung.* Aus der Geschichte der Theodicee. (= Schriften d. wissenschaftl. Gesellsch. in Straßburg, H. 26) Straßburg, Trübner 1916. 62 S. Für die Abhängigkeit der altchristlichen Theodicee von der stoischen vgl. jetzt K. Gronau *Das Theodiceeproblem in d. altchristl. Auffassung* (Tübingen 1922).

[3] H. Leisegang *Der heilige Geist.* Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen. I Bd., 1. Teil: Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom *πνεῦμα* und der mystisch-intuitiven Erkenntnis. Lpz. 1919, Teubner. VI, 267 S.

Pythagoreer, Sokrates (δαιμόνιον), Plato, Stoa, Septuaginta bis auf Philon zu verfolgen. Diese vielleicht nicht ganz glückliche Anlage bringt es mit sich, daß der Jude Philon, „die komplizierteste und den verschiedensten Einflüssen ausgesetzte Persönlichkeit des Altertums" (Reitzenstein) in eine so enge Verbindung mit griechischer Philosophie gebracht wird, daß mancher darin eine Einseitigkeit tadeln mag. Reitzenstein hat denn auch widersprochen (Iran. Erlösungsmysterium 106 Anm.). Aber es ist zu bedenken, daß Leisegang wiederholt auch den starken Einfluß betont, den die Mysterienspekulation seiner Zeit auf Philon ausübte, ferner daß die Fortsetzung des Werkes, die den πνεῦμα-Begriff im hellenistischen Aberglauben (Zauberpapyri), Gnosis, Neuplatonismus, altchristlicher Literatur darstellen sollte, nicht vorliegt, und darin wären wohl die orientalischen Fermente zu ihrem Recht gekommen. Gerade neben Reitzensteins Arbeiten, die immer stärker auf das Orientalische abzielen, darf Leisegangs Versuch, das Hellenische und Hellenistische herauszuarbeiten, begrüßt werden, genau so wie ich auch für die Hermetik J. Krolls Buch nicht missen möchte, trotz der Neigung zur Überschätzung der griechisch-philosophischen Elemente. Begreifliche Entdeckerfreude verführt beiderseits leicht zu einer einseitigen Verteilung der Akzente und mir scheint die Gefahr momentan größer, das Orientalische oder Iranische zu über- und das Hellenische zu unterschätzen. Es kann nur von Nutzen für den Fortschritt der Erkenntnis dieser ungemein komplexen Erscheinungen sein, wenn der Antagonismus der Kräfte auch in der Forschung sich auswirkt. Die Zukunft wird schon die nötigen Additionen und Subtraktionen vornehmen, um die rechte Gewichtsverteilung festzustellen. Was Leisegang bringt (zumal über Propheten und Ekstatiker, Ekstase und mystische Schau, Unio mystica, Sichtbare Wirkungen des Heiligen Geistes) verdient alle Beachtung. Das gilt auch, insbesondere für Theologen, von **Leisegangs**[1] Pneuma Hagion — ein zum selbständigen Buch ausgewachsener Teil aus der geplanten Fortsetzung des I. Bandes. Vorsichtig formuliert Leisegang seine Absicht: es liege ihm fern, die jüdischen und orientalischen Einflüsse auf die synoptische Tradition durch einseitige Betonung der griechischen Motive in den Hintergrund zu drängen. Aber er fragt: „Was mußte sich der Grieche unter den Worten, Begriffen und Vorstellungen denken, die er in der evangelischen Überlieferung fand, und was hat er sich tatsächlich unter ihnen gedacht? Was hat er aus der Tradition gemacht?" usw. Es handelt sich im wesentlichen um folgende Fragen: Empfängnis vom hl.

[1] H. Leisegang *Pneuma Hagion*. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griech. Mystik (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig IV) Lpz. 1922, Hinrichs. VI, 150 S.



Geist in der Geburtsgeschichte (sehr beachtenswerte Auffassung; die Deutung aus griechischem Vorstellungsbereich ist für mich überzeugend), Feuertaufe, Jordantaufe (z. T. gegen Greßmann), Sünde wider den hl. Geist (sehr problematisch!), Geistverleihung an die Jünger (gegen K. L. Schmidt), Erste Seligpreisung.

Über die Gestalt des Sohnes Gottes hat der schwedische Theologe Wetter[1] gearbeitet. Der von Reitzenstein und Norden schon charakterisierte Typus jener Soteres, die „Gott" oder „Gottes Sohn" oder „Gottes Geist" zu sein behaupten, vom Himmel herabkommen, zum Himmel wiederauffahren, die als Wundertäter und Bußprediger ihre Mission beweisen, wird da auf breiter Basis geschildert sowie ihre Verwandtschaft mit dem *θεῖος ἄνθρωπος* der Antike (Gestalten wie Apollonios von Tyana, Pythagoras, Peregrinus Proteus, Simon Magus), ihr Unterschied vom bloßen Magier, ihr Verhältnis zum Gottessohn der Evangelien, speziell dem johanneischen, ihre Analogieen zum Kaiser als *θεός*, *θεοῦ παῖς*, *divus, divi filius* klargelegt. Mit Recht hat Wetter auch den Alexander von Abonuteichos in diesen Kreis eingereiht; ich darf dazu auf meinen Aufsatz über den Lügenpropheten in den N. Jahrb. 47, 1921, 129 ff. verweisen. Trotzdem das Buch Vieles bietet, scheint es mir doch mehr in die Breite als in die Tiefe zu gehen. Zu untersuchen wäre noch, wie weit neben dem mit Recht in den Vordergrund gerückten Orient auch rein hellenischer Volksglaube (Wandeln der Götter auf Erden, Reïnkarnation von solchen und Heroen in Menschen, *νέος θεός*, *νέος ἥρως* u. dgl.) einwirken konnte — ein Moment, das die vom Osten faszinierte Forschung gemeiniglich übersieht.

Über den Lichtgedanken (*φῶς*) liegt ebenfalls von Wetter[2] eine Monographie vor. Schon Norden wünschte eine solche (Agnostos Theos 299,1): „*Φῶς* gehört zu den Worten, deren Semasiologie geschrieben zu werden verdient, natürlich in Verbindung mit gleichartigen." Ausgehend von der Verwendung des physischen Lichtes in Kult und Zauber, von Lampen und Fackeln, wendet sich Wetter zu den mehr geistigen Vorstellungen: inneres Licht, Erleuchtung des Menschen, Licht: Leben, Licht: Gnosis und Pneuma, Lichtwerden: Gott-werden. Der Abschnitt

---

[1] G. P. Wetter *Der Sohn Gottes.* Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums, zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes. N. IX.). Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1916. VI, 201 S. Leider überstiegen die Druckfehler das zulässige Maß. Der Alchemist Sozimos ist ein Lapsus, der in Text und Index erscheint.

[2] G. P. Wetter *Phos* (*ΦΩΣ*), eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus (*Skrifter utgif. af K. Humanist. Vetenskap—Samfundet i Uppsala* XVII 1) Uppsala, Akad. Bokhandeln 1915, Lpz. Harrassowitz. IV, 189 S.

II 5 „Nur das Licht kann das Licht sehen" kann jetzt ergänzt werden durch Weniger, N. Jahrb. 39, 1917, 238 ff. Im folgenden Kapitel („Auch äußere Folgen des Lichtwerdens") ist Wetter leider an den interessantesten Beispielen von psychophysischen Bekehrungswundern (geistig-religiöse Erleuchtung heilt zugleich leibliche Blindheit) vorübergegangen. Kap. III behandelt die Herkunft des Lichtgedankens. Sehr lückenhaft sind da die Ausführungen über das Licht im alten Griechenland. Aber sie haben das Gute gehabt, daß sie Nilsson veranlaßten, eine Ergänzung zu liefern.[1] Das reiche Vorkommen des Lichtgedankens im Manichäismus und Mandäismus veranlaßt zur kurzen Darstellung dieses Gebiets und zum Ziehen der Fäden nach rückwärts in das persisch-babylonische Altertum. Mit dem Wandern der Lichtvorstellung im Gefolge astraler Religion ist ein wichtiger Grund für deren Ausbreitung aufgedeckt. Eine Zusammenfassung, Exkurse über Krone und Kleid (wo von Eislers Buch einiges hätte verwendet werden können) und Register beschließen das Buch. Ist es nun die Erfüllung von Nordens vorhin zitiertem Desiderat? Man muß sagen: nein, so nützlich es auch in manchem ist. Möglichst vollständiges Material vorzuführen, war wohl nicht die Absicht des Verfassers, und zu einer semasiologischen Grundlegung — die doch auch für religionsgeschichtliche Ziele notwendig geworden wäre — fehlt nahezu alles. Das kann auch nicht geleistet werden ohne selbständige Kenntnis der älteren griechischen Literatur, die von dem Theologen zu verlangen unbillig wäre.[2] Es ist in dem Buch, schon auf dem Titel, viel die Rede von „hellenistischer Frömmigkeit". In der Tat hat Wetter verstanden, mit feinem Nachempfinden sich in die lebendige Religiösität des Hellenismus einzufühlen und sie anschaulich zu machen, und das gibt seiner Arbeit eine erfreuliche Wärme. Es ist reizvoll, neben dieses Buch des schwedischen Theologen die eindringenden Untersuchungen des Münsterer Kirchenhistorikers **Dölger**[3] zu stellen, die sich vielfach mit der φῶς-Vorstellungswelt befassen, sie wirken in ihrer Konzentration auf Einzelprobleme straffer, reifer, ruhen auf philologisch festerem Fundament; da ist weniger Raisonnement, aber tiefschürfende Forschung,

[1] Dessen Anzeige in den *GGA* 1916, 49 ff. überall neben W.s Buch selbst zu benutzen ist; zum „Licht im antiken Kult" jetzt auch Eitrem *Opferritus* und *GGA* 1921, 140 f. Über das „Licht der Welt" *N. Jahrb.* 47, 1921, 146.

[2] Einige Kleinigkeiten zur Charakteristik philologischer Schwächen (oder mangelhafter Sorgfalt bei der Drucklegung!): warum heißt im Register des Verfassers der Vorsokratikerfrg.-Sammlung stets Diel? Bedenklich ist der Oidipus Koloph. des Sophokles. Von Aristophanes werden im Stellenregister drei Komödien zitiert, von denen die erste Ranae, die zweite Frösche heißt!

[3] F. J. Dölger *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. — Sol Salutis, Gebet u. Gesang im christl. Altertum* (= Liturgiegeschichtl. Forschungen Heft 2 und 4/5) Münster, 1918. 1920, Aschendorff'sche Verlagsbuchhdlg.

klarer Aufbau und ebenfalls von starkem Einfühlungsvermögen getragene Darstellung. Vgl. Lietzmann, oben Bd. 21, 189f.

18. Eine Semasiologie von *ἅγιος* hatte ich in d. Archiv 18, 31 A. 1 desideriert. Daraufhin hatte Geffcken, Ausgang d. griech.-röm. Heidentums 311 f. einen wichtigen inschriftlichen Beweis für eine heidnische Kongregation von *ἅγιοι* hervorgezogen (den ich mir auch schon notiert hatte). Das ganze Problem ist seitdem von drei Seiten her in Angriff genommen worden: **Fridrichsen**[1] hat in seinem Buch über Hagios—Qadoš außer der für ihn im Vordergrund stehenden Entwicklung des Heiligkeitsbegriffs im A. T., der Septuaginta und der jüdisch-christlichen Literatur auch reichliches (wenn auch der Vermehrung noch fähiges) Material aus dem nicht-jüdischen Altertum beigebracht (41 ff.) und *ἅγιος*-Qadoš mit Recht verglichen mit primitiven Tabu- und Mana-Vorstellungen. Dann lieferte **Giertz** in einer mir nur dem Titel nach bekannten (ungedruckten) Münsterer Dissertation *De vocum ἅζεσθαι ἁγνός ἅγιος usu pagano* eine chronologisch angeordnete Stoffsammlung mit daran anschließender Wortentwicklung, und endlich gab **Williger**[2] eine sowohl sprachwissenschaftlich als auch religionsgeschichtlich gut orientierende Monographie über die ganze Wortsippe. Williger nimmt auch zu **Ottos** bekanntem, von Österreich in d. Archiv 19, 554 f. angezeigten Buch über das Heilige Stellung. Bei dieser Gelegenheit sei notiert, daß jetzt schon die 11. Auflage des anregenden Werkes vorliegt sowie ein Ergänzungsband, der teils die Exkurse der ersten Fassung verselbständigt, teils neue Aufsätze bringt.[3]

Wir reden gern vom „Geruch der Heiligkeit." Über den sachlichen Hintergrund dieser sprachlichen Wendung belehrt **Lohmeyer.**[4] Er geht der Vorstellung vom göttlichem Wohlgeruch nach, der die Epiphanie eines Gottes oder Heiligen begleitet, der allem Göttlichen und

---

[1] A. Fridrichsen *Hagios-Qadoš.* Ein Beitrag zu d. Voruntersuchungen z. christl. Begriffsgeschichte (*Videnskapsselskapets Skrifter* II. Hist.-filos. Kl. 1916 no. 3) Kristiania 1916, Dybwald. IV, 74 S.

[2] Ed. Williger *Hagios* (RGVV XIX 1) Gießen 1922, Töpelmann. VIII, 108 S.

[3] R. Otto *Das Heilige.* Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis z. Rationalen[11]. Stuttgart-Gotha 1923, Perthes. VIII, 228 S.— *Aufsätze, das Naminose betreffend.* Ebenda 1923. IX, 258 S.

[4] E. Lohmeyer *Vom göttlichen Wohlgeruch* (Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1919, 9. Abhdlg.) C. Winter, 52 S. Reitzenstein *Iran. Erlösungsmysterium* 34 A. 1 weist mit Recht darauf hin, daß die historische Entwicklung, statt von den verblaßten Bildern in der klassischen Literatur, von den orientalischen Religionen hätte ausgehen sollen, wo der Zusammenhang jener Vorstellung mit den uralten Anschauungen vom Gottesreich als einer Pflanzung noch klar sei. Vgl. auch Reitzenstein *Hell. Myst. Rel.*[2] 57 f., 245 ff. Zur Ergänzung des Materials: Hoffmann-Krayer *Schweiz. Archiv f. Volksk.* 22, 203; 23, 225; 24, 112. Deonna *Rev. d'Éthnographie et de tradit. popul.* 1922, 48 ff. Schmid *Philol.* 78, 178 f.

Geheiligten anhaftet, es dem Geruchssinn fühlbar macht, so wie der göttliche Leib dem Auge, das göttliche Wort dem Ohr faßbar ist. Aus den antiken, ägyptischen und persischen Religionen und aus allen Stadien der christlichen bringt er reichliche und charakteristische Belege bei. Gefreut habe ich mich darüber, daß Nachklänge dieser urspünglichen Denkform auch aus neuerer und neuester Dichtung mitverwertet sind. Derartiges ist oft sehr instruktiv. Eine Frage: war etwa jene verbreitete Vorstellung auch maßgebend für den Brauch, Götterstatuen zu salben?[1] Im Bild ist Gott gegenwärtig; sozusagen dauernd ἐπιφανής, *praesens*; soll es darum seinen Duft dem Adoranten fühlbar machen? Das könnte immerhin mitwirken trotz und neben dem primitiveren, anthropopathischen Motiv, das dem Menschen derartige Handlungen diktiert, weil er gewöhnt war sie an sich selbst zu vollziehen, da er ihren Nutzen und ihre Annehmlichkeit am eigenen Leib spürte.

19. Die Heiligkeit und Bedeutsamkeit der Namen ist in zwei Arbeiten behandelt. **Hirzel**, der auch den Begriff der Person verfolgte[2], hat seine Abhandlung über den Namen[3] als Fragment hinterlassen, G. Goetz veröffentlichte sie aus dem Nachlaß. Sie enthält mannigfaltige Betrachtungen über Probleme, die mit der Namengebung und -formung zusammenhängen. Ich hebe hervor: Realität, Macht des Namens, N. im Kult und Zauber, N. der Unterirdischen, N. unterdrückt aus Ehrfurcht, N. und Festtage. Die ominösen Namen sollten sich an das fertig Geschriebene anschließen, als der immer Lernende und Lesende die Feder aus der Hand legen mußte. Fehlt dem Fragment auch strenge Systematik und letzte Rundung, ist manches durch Dieterich u. a. schon erschöpfender dargestellt, so hat doch Hirzels ausgebreitete Belesenheit überall noch versteckte Früchte eingeheimst, sein liebevolles Versenken in den Stoff, gedankliche Durchdringung und erlesener Geschmack haben hohes Niveau geschaffen, und über allem liegt jene feine Menschlichkeit und geistige Weite, die wir an Hirzel, dem Menschen und seinen Arbeiten, geliebt haben.

Vielleicht ausführlicher, als es angesichts der reichen Literatur für den unmittelbaren Zweck nötig war, läßt sich **Güntert**[4] auf die Macht des

[1] Material (aber ohne diese Deutung) bei Clotilde Mayer *Das Öl im Kultus d. Griechen.* Diss. Heidelberg 1917, 38 ff. Pfister *PW* XI 2169.

[2] R. Hirzel *Die Person,* Begriff und Name derselben im Altertum (Sitz.-Ber. Bayer. Akad. Ph. H. Kl. 1914 X) München. Franz (I. Roth). 54 S.

[3] R. Hirzel *Der Name,* ein Beitrag zu seiner Gesch. i. Altertum u. bes. bei den Griechen (Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. 36 II) Lpz. 1918, Teubner. IV, 108 S.

[4] H. Güntert *Von der Sprache d. Götter u. Geister* Halle 1921, Niemeyer. VIII, 183 S. Vgl. Jacobsohn *DLZ* 1922, 952 ff. Zu S. 18 f. (Namenstausch) s. meine *Heilungswunder* 88 A. und 178,5. Zu 28 und 33 (Zungenreden u. ä.) *N. Jahrb.* 1921, 15. Zu 35: über hocus pocus Schläger *Zeitschr. Ver. f. Volksk.* 27, 213,

Namens und Wortes in den einleitenden Kapiteln seines Buches ein, das Götter- und Geistersprache behandelt. Doch bringt auch er über *nomina* als *numina* und *omina*, ferner über „Engelzungen" allerlei Übersehenes bei, und dem Sprachwissenschaftler hören wir über die Bildungsarten von Zauberworten gerne zu. Hier könnte jedoch eine auf breiteste Materialbasis gestellte sprachpsychologische Untersuchung noch allerlei zu Tage fördern. Im 2. Teil bespricht G. die homerische Göttersprache: μῶλυ (eine Art von Alraunwurzel), Nektar und Ambrosia, ἰχώρ, dann diejenigen Götterworte zu denen Homer die Äquivalente aus der Menschensprache nennt: χαλκίς (eisengrauer Gespenstervogel), σῆμα Μυρίνης, Xanthos, Briareos, diese drei poetische Umschreibungen allgemeinerer Art (über Πλαγκταί 116), und schließt nachhomerische Belege für Götterworte und sakrale Metaphern (aus Dichtungen, Orakeln, Kultsprache) an. Der dritte Teil, über die Geisterworte der Alvíssmól entzieht sich meiner Beurteilung, ebenso die indischen Parallelen. Der Trieb, Worte und Sätze zu bilden oder zu verwenden, die schon durch ihren Klang aufhorchen lassen, die allem Gewohnten fremd klingen, ist allgemein menschlich und hat mannigfache Wurzeln: Magie und Religion, Kunst und Spieltrieb (man denke an die Kindersprachen, die zu wenig berücksichtigt sind). Poesie kann ernsthaft und parodierend dazu greifen, das Prosamärchen verwendet außerdem noch ein anderes Mittel zur Darstellung der Geistersprache: eingelegte Verse, s. die oben Bd. 20, 474 angezeigte

---

über hax pax max einstweilen *Hess. Bl. f. Volksk.* 9, 133 f. A., ferner Klapper *Mitt. Schles. Ges. f. Volksk.* 9, 29 f., Sökeland *Zeitschr. Ver. f. Volksk.* 26, 242; 251, Schläger a. a. O. 215, A. 1. Über die „Mysterienformel" κόγξ ὀμπάξ (Güntert 69) s. Dieterich-Weinreich *Mithrasliturgie*[3] S. 257 f. Hübsche Zauberformeln hat auch der alte J. H. Voss in seinen Idyllen fabriziert, Boehm *Zeitschr. Ver. f. Volksk.* 29, 12 u. 15. Über Reim in Zauberformeln Norden *Kunstprosa*[3] II. 820 ff. Nachtr. 14; zu dieser Erscheinung liefert die Kindersprache Parallelen, die zu denken geben (Schläger a. a. O. passim). Zu S. 70 (Zahlenmystik und Onomantie) konnte mit der nötigen Mahnung zur Vorsicht auf W. Schultz und Eisler verwiesen werden. Über Buchstabenzauber (Güntert 72,1) jetzt Dornseiff (unten S. 123). Eine wichtige Erscheinung des Altertums, die die Bedeutung des Namens grell hervortreten läßt, ist in der bisherigen Diskussion zu kurz gekommen: die Tilgung des Herrschernamens in Ägypten, Griechenland und Rom, also die *damnatio memoriae* im weiteren Sinn. Es ist verdienstlich, daß darauf Preisigke *Vom göttl. Fluidum* 36 ff. nachdrücklich hinwies, auch darauf hinwies, welch ungeheure Mühe diese Tilgung des Namens in Tausenden von Inschriften und Denkmälern im ganzen Reich machte. Das ist doch nicht nur eine politische Maßnahme, vergleichbar etwa dem Bilder- und Schildersturm gegen die Reliquien der Monarchie in unserem fortgeschrittenen Zeitalter, sondern voll verständlich nur, wenn man mit Preisigke 38 an den „magischen" Wert des Namens denkt. Was man der Person nicht mehr antun kann, tut man dem sie deckenden Symbol an.

Dissertation von Kahlo. Symbol wie die selbstgeschaffenen Kindersprachen können auch hoher Kunst die ὀνόματα ἄσημα werden:

CO BESOSO PASOJE PTOROS
CO ES ON HAMA PASOJE BOAÑ.

Dieser Sang, „den keiner erfaßte", steht nicht etwa in den Galgenliedern, sondern in Georges Siebentem Ring.

20. Auch die Forschung über heilige Zahlen ist nicht still gestanden. Eine Ausgabe sei zuerst genannt: die gewöhnlich dem Jamblich beigelegten (handschriftlich aber nicht seinen Namen tragenden) *θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς*, in denen die Zahlen 1—10 erörtert werden, hat **V. de Falco**[1] kritisch herausgegeben. Willkommen sind die unter dem Text beigefügten Parallelstellen aus der sonstigen antiken Literatur über Zahlensymbolik und nützliche Indices. Zu den oben Bd. 20, 475 f. genannten Monographien über heilige, typische, runde Zahlen ist noch folgender Zuwachs zu buchen: **Roscher**[2] hat in dem Streit um die hippokratische Schrift von der Siebenzahl zum sechsten Mal das Wort ergriffen, um ihren vorpythagoreischen Ursprung zu retten, jedoch ohne die namentlich von Boll, Pfeiffer u. a. vorgebrachten schwerwiegenden Einwände entkräften zu können.[3]

Daß trotz Roschers vielen Vorarbeiten über die Siebenzahl noch eine schöne Nachlese möglich war, bewies **Kallitsunakis**.[4] Er betrachtet zunächst Steigerungsformen durch allgemeine Begriffe (*πολύ — ἄγαν — μέγα* — usw.), dann entsprechende durch Zahlbegriffe, speziell 3 und 5, *τρίλλιστος* usw. (S. 15 ff.), *πέντε* — (S. 26 ff.). Die mit *ἑπτά* zusammengesetzten Worte bringen die zwei letzten Kapitel (S. 92 ff.), nachdem vorher in Kap. 3 der Ursprung der heiligen 7 aus den Mondphasen erläutert und in Kap. 4 viele Beispiele für die starke Verwendung der Siebenzahl, zumal aus hellenistischen und noch jüngeren Quellen beigebracht waren. Parallelen aus dem Folklore geht der Verfasser lobenswerterweise auch nicht aus dem Weg.

---

[1] [Jamblichus] *Theologumena arithmeticae* ed. Victorius de Falco. Leipzig 1922, Teubner. XX, 90 S.

[2] W. H. Roscher *Die hippokratische Schrift v. d. Siebenzahl u. ihr Verhältnis z. Altpythagoreismus* (Sitz.-Ber. Sächs. Akad. Ph.-H. Kl. 71,5) Lpz. 1919, Teubner. 114 S.

[3] Vgl. auch Deubner, d. *Archiv* 20,423. Die für die Rekonstruktion der Hippokratischen Hebdomadenschrift so wichtige arabische Übersetzung des unter Galens Namen gehenden Kommentars, welche der Mediziner Ḥunain ibn Isḥāḳ veranstaltete, liegt jetzt in vollständiger Ausgabe und deutscher Übersetzung durch **Bergsträsser** vor, dessen kritische Untersuchung den Glauben an Galens Autorschaft umstößt: *Pseudogaleni in Hippocratis de septimanis commentarium ab Hunaino q. f. arabice versum* ed. G. Bergsträsser (Corp. Med. Gr. XI 2,1) Lpz. 1914, Teubner. XXIV, 203 S.

[4] I. Є. Καλλιτσουνάκι *Ἑπταδικαὶ ἔρευναι.* Athen 1921, Sakellarios. 116 S.

Für die früher kaum beachtete Zahl Fünfzig hat **Roscher**[1] typische Geltung in Kult und Mythos sowie andern Bezirken des antiken und außerantiken Lebens an einer Fülle von Material aufgezeigt. Den vom Verfasser (Wochenschr. f. klass. Philol. 1917, 639f.) und mir (DLZ 1918, 496ff.) gegebenen Nachträgen sollen gelegentlich weitere in einer Miszelle hinzugefügt werden. In Weiterführung meiner Untersuchung über die lykischen Zwölfgötterreliefs, die, *δώδεκα θεοῖς* geweiht, 13 Götter darstellen, habe ich die allgemein mythologische Erscheinung des Hinauswachsens einer sakralen Zwölfergruppe über sich selbst, ihre Erweiterung durch den „Dreizehnten" (*τρισκαιδέκατος θεός*) an absichtlich aus ganz verschiedenartigen Kulturkreisen ausgewählten Beispielen verfolgt[2]: Dodeka Theoi und Heros Charmylos; Konstantin der Große als 13. Apostel; Keltische Triskaidekaden; Der Ruf nach dem Dreizehnten. Beigegeben ist eine Reihe von Exkursen und Anhängen (einer von F. Weege), die teils spezielle, teils allgemeinere Probleme aus dem Gebiet der Zahlensymbolik behandeln. Wichtige Ergänzungen bringen Wissowa, Hermes 52, 1917, 100ff. und Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 154ff., 201, 225, 229, 245 (Aion als Dreizehnter und zugleich als Summe der 12 u. a.).[3] Mit Kritik zu benutzen ist Wilke Die Zahl Dreizehn im Glauben der Indogermanen (Mannus X 121—152).

Die gleiche Warnung gilt für die Lektüre des Buches von **Schultz**[4]

---

[1] W. H. Roscher *Die Zahl 50 in Mythos, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker, besonders der Semiten* (Abhandl. Sächs. Akad., phil. Kl. 33, 5). Leipzig 1917, Teubner. IV, 134 S. mit 3 Tafeln.

[2] O. Weinreich *Triskaidekadische Studien,* Beitr. z. Gesch. d. Zahlen (RGVV XVI, 1). Gießen 1916, Töpelmann. VIII, 124 S. Vgl. Boll *BphW.* 1917, 1554ff.

[3] Gewiß verdient der Gedanke (Reitzenstein 224ff.), auf den lykischen Reliefs den Kaisergott in der Mitte der *δώδεκα θεοί* als den Jahresgott oder *Αἰών* inmitten der zwölf Monate zu erkennen, als Dreizehnten und zugleich ihre Summe, ernstliche Erwägung. Nur vermisse ich auf den Darstellungen jegliches Attribut, das diese Deutung stützen könnte. Die Hunde und der Speer tun's doch gewiß nicht! Wie leicht wäre es gerade in Kleinasien angesichts des überall verbreiteten Kultes des Men gewesen, so wie diesen auch die *δώδεκα θεοί* mit der Mondsichel auszustaffieren! Die lykischen Reliefs sind immer noch eine singuläre Erscheinung, deshalb suchte ich sie aus epichorischen Vorstellungen heraus zu deuten. Dagegen leuchtet mir Constantin als Aion (229) durchaus ein. Prinzipiell hochwichtig sind Reitzensteins Beweise für die nebeneinander herlaufenden Zählweisen nach dem Schema x (heilige Zahl) und $x + 1$ (heilige Zahl plus dem „Überschüssigen", das das Ganze zu den Teilen zuaddiert), S. 205 und passim.

[4] W. Schultz *Zeitrechnung und Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grundzügen bei den Indern, Iraniern, Hellenen, Italikern, Germanen, Kelten, Litauern, Slawen* (Mannus-Bibliothek Nr. 35). Leipzig 1924, Kabitzsch. XVIII u. 289 S. Mit 75 Abb.

über Zeitrechnung und Weltordnung, wo die unten S. 110 zu nennenden beiden Arbeiten Nilssons, von denen er Methode hätte lernen können, übersehen sind. Es ist ein rechter Schultz; neben manchen richtigen und originellen Gedanken über den arischen Kalender, Mond und Sonne als Zeitmesser, Weltbild und Gefüge des Mythos steht vieles, allzuvieles, was wohl nur bei den Dogmatikern der von ihm und seinen Freunden vertretenen Art von Mythologie Beifall finden wird. Jedoch kann, mit Kritik benutzt, das hier ausgebreitete große Material über heilige Zahlen von Spezialforschern nutzbar gemacht werden. Daß Useners Dreiheit „schon zu ihrer Zeit weit hinter dem damaligen Stand der Forschung zurückgeblieben war und heute völlig veraltet, jedoch z. T. als Stoffsammlung wertvoll ist" (S. 2) liest man mit erheblicher Verwunderung! Ich brauche wohl nicht zu betonen, daß mir auf diesen Gebieten Usener, Boll, Nilsson die vorbildlichen Führer scheinen, nicht der hemmungslos konstruierende und tüftelnde Wolfgang Schultz!

An pythagoreische Spekulationen gemahnen die immer wieder unternommenen Versuche, das Wesen der in der Natur und Kunst wahrnehmbaren Harmonie auf zahlenmäßige Verhältnisse zurückzuführen. **Zederbauer**[1] glaubt im harmonischen Dreieck bzw. harmonischen Kreis (also nicht im goldenen Schnitt, wie andere) des Rätsels Lösung gefunden zu haben; ich kann die Berechnungen nicht nachprüfen, aber die bildliche Veranschaulichung, bei der auch antikes Material reichlich berücksichtigt ist, wirkt tatsächlich oft verblüffend. Mindestens soviel zeigt das Buch, daß das biblische *πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξας* einen fühlbaren Hintergrund hat.

Kap. IV. Kultus.

21. Zu den verlegerischen Unbegreiflichkeiten gehört es, daß die langerwartete 3. Auflage von **Stengels** Kultusaltertümern[2], schon 1914 großenteils fertig gedruckt, erst 1920 erschien. Wer diese auf S. 259 notierte Tatsache übersieht, wird sich fortwährend über Lücken in den Literaturangaben wundern. Die drei Seiten „Nachträge" helfen einigermaßen ab. Die neue Auflage, zum großen Teil neubearbeitet, hat an Umfang nicht unwesentlich zugenommen, trotz Stengels präziser Knappheit in der Form, die Tafeln sind vermehrt, minder charakteristische Abbildungen durch bezeichnendere ersetzt, der Index erheblich erweitert, aber das Gesicht des Buches ist im wesentlichen das gleiche geblieben:

---

[1] E. Zederbauer *Die Harmonie im Weltall, in der Natur und Kunst.* Wien-Leipzig 1917, Orion-Verlag. V, 336 S. Mit 167 Abb. u. 42 Tafeln.

[2] P. Stengel *Die griechischen Kultusaltertümer*[3] (= Handb. d. klass. Alt.-Wiss. V 3). München 1920, Beck. X, 268 S. und 6 Tafeln.

eine ungemein solide, reichhaltige und aufs Tatsächliche eingestellte Übersicht der Kultus„altertümer“. Nicht eigentliche Kultgeschichte, nicht theoretische Konstruktion und Systematik. Und doch, ganz unberührt von der Blickeinstellung der neueren Forschung ist es nicht. Wo es ging, wurde auf Wandlungen der religiösen Anschauungen und Gebräuche hingewiesen, der verschiedene Aspekt „homerischen“ Kults vom sonstigen unterstrichen, der Wert der vergleichenden, ethnographischen Betrachtung prinzipiell anerkannt (5), der Abstand von Kultgeographie und eigentlicher Religionsgeschichte eingeschärft (9), beim Opfer auch auf die theoretische Grundlegung eingegangen (95f.); eine Charakteristik wie ἐναγίζειν = *tabu facere* (143) würde man in der 2. Aufl. vergeblich suchen. Die stärkste Veränderung erfuhr die Darstellung der olympischen Spiele. So hat das Handbuch entschieden an Wert gewonnen und wird auch für die Zukunft unentbehrlich bleiben. Wer einen Überblick über den antiken Kult haben will, in dem die „modernen“ Gesichtspunkte systematisch betont sind, der lese jetzt Pfisters ausgezeichneten Pauly-Wissowa-Artikel (s. v. Kultus) daneben.

Die mannigfachen Beziehungen zwischen griechischem Kult und Krieg hat **Kern**[1] zum Gegenstand einer gehaltreichen Rektoratsrede gemacht. Die Götter und Dämonen, die da wirken, rituelle und magische Bräuche, zu denen man greift, Totenkult, Siegesbräuche werden in raschem Überblick vorgeführt. Schwenns gleichzeitig entstandene Aufsatzreihe (d. Arch. Bd. 20—22,) liefert ein willkommenes Gegenstück und Ergänzung.

22. Wir fassen zunächst zwei Spezialarbeiten zum Totenkult ins Auge. Es ist schon oft darauf hingewiesen worden (z. B. bei Stengel, Kultusalt.³ 145, 147, zuletzt v. Duhn, d. Archiv 19, 448 und Wilamowitz, Hellenist. Dichtung I 79 A. 1), daß man es liebte, die Totenopfer bis in unmittelbare Nähe des Leichnams gelangen zu lassen, damit er sich leichter und sicherer daran laben könne. Aber systematisch hat man bisher weder die Verbreitung dieses Brauches untersucht, noch die einzelnen Vorrichtungen, die das Opferblut oder die Trankspenden zuführen. Das holt nun **Oikonomos**[2] nach, der von einem bei seinen Ausgrabungen in Makedonien gemachten Grabfund ausgehend alles ihm erreichbare Material sammelt und in einer reichillustrierten, den Namen seiner Athenischen, Bonner, Münchener und Pariser Lehrer geweihten Monographie vorlegt. Schon in vormykenischer Zeit findet sich die pri-

[1] Otto Kern *Krieg u. Kult bei den Hellenen.* Halle 1915; zweiter, durch Anmerkungen vermehrter (in einer Einzelheit berichtigter) Abdruck. Halle 1917, Niemeyer. 28 S.

[2] G. P. Oeconomus *De profusionum receptaculis sepulcralibus* (Bibl. societ. archaeol. Athenarum, vol. XXI). Athen 1921, Sakellarios. 63 S. mit 17 Abb.

mitivste Art solcher Zuleitung: eine Grube in der Graberde. Sie kann dann ausgemauert werden, oder ein hohler Grabaltar oder ein ὀμφαλός mit Öffnung in der Mitte wird gesetzt, oder man errichtete jene Altäre mit Grubenkammern, die Studniczka zusammenfassend behandelte. Durchbohrte Grabvasen beweist schon eine Szene des Sarkophags von Hagia Triada (v. Duhn, d. Arch. 12, 174), λουτροφόροι ohne Boden, Röhren ins Grab, durchlochte Grabdeckel, Mundus-Gefäße (die man oft irrig als Vasenuntersätze erklärte) erfüllen den gleichen Zweck. Oikonomos verfolgt den Brauch bis weit in die neuere Zeit hinein und verweist auch auf folkloristische Analogien. Ich erinnere noch an die altsemitischen Beispiele (Löcher in Bodenplatten der Dolmen), die F. v. Duhn, d. Archiv 19, 448f., erwähnt. Nebenbei bemerkt: der ganze Brauch ist ein drastischer Beweis für die präanimistische Vorstellung vom „lebenden Leichnam". Der Leib des Toten soll genährt werden (das Eidolon könnte sich ja auch an den aufs Grab gesetzten Speisen laben!); vgl. H. Naumann, Primitive Gemeinschaftskultur S. 32; diese Lebensäußerung — das Trinken — ist dem Leichnam genau so möglich wie das Sprechen: wenn man durch die Graberde hindurch ein Loch bis an den Sarg in Gegend des Kopfes bohrt, den Mund an die Öffnung legt und den Leichnam im Namen des Dreieinigen befragt, kann man die ganz leise, aber deutliche Antwort des Toten vernehmen (Naumann 33).

Die Münchener von Wolters und Crusius geförderte Dissertation von **Stergianopulos**[1] setzt sich zum Ziel, religions- und kunstgeschichtlich die Rolle der L u t r a sowie der dabei verwendeten Gefäßtypen i n H o c h z e i t s- u n d T o t e n b r ä u c h e n zu bestimmen. Vor dem Opfer und den Hochzeitsfeierlichkeiten müssen die Brautleute eine körperliche Reinigung vollziehen mit Wasser, das wohl in den γαμικοὶ oder νυμφικοὶ λέβητες gewärmt war. Nach günstigem Opfer trat dann das in den Lutrophoroi der bekannten Art geholte und vermutlich in hohe, bauchige Gefäße mit konischem Untersatz umgegossene Wasser als Weihwasser in Aktion, mit dem alle Anwesenden besprengt und somit lustriert wurden; darauf weisen die in jenen Gefäßen öfters steckenden Zweige, wie Vasenbilder zeigen. Als Bezeichnung dieser ja viel umstrittenen bauchigen Gefäße wird der Name Luteria vorgeschlagen. Die bei der eigentlichen Hochzeitszeremonie an Braut und Bräutigam vorgenommenen λουτρά können dann nicht mehr körperliche und symbolische Reinigung bezwecken, sondern sollen einerseits die im Eheleben gefährlichen Dämonen abschrecken, andererseits positiv die Zeugungskraft fördern

---

[1] P. Stergianopulos *Die Lutra u. ihre Verwendung b. d. Hochzeit u. im Totenkultus d. alten Griechen*. Athen 1922, Eleftheroudakis u. Barth. 38 S. mit 1 Tafel.

(weil ja Flußwasser dazu erforderlich[1]). Bei den λουτρά im Totenkult wird ebenfalls Fernhaltung böser Geister als Zweck angenommen.

23. Über den griechischen Heroenkult sind seit Pfisters Reliquienkult — das Buch könnte ja beinahe 'Heroenkult' heißen — mehrere zusammenfassende Arbeiten erschienen: Eitrems PW-Artikel, eine mir nicht vorliegende Schrift von Foucart, *Le Culte des Héros chez lec Grecs* (Mém. Acad. Inscr. et Belles Lettres 42, 1918; mir nur aus Rezensionen bekannt) und das bedeutende Buch von Farnell[2], das seine fünf Bände der *Cults of the Greek States* würdig fortsetzt. Klar und übersichtlich, mit knappem Belegmaterial, nüchterner Kritik ordnet er die Stoffmasse in folgende sieben Kategorien: 1. Der hieratische Typus des Heros-Gottes oder der Heroinen-Göttin, deren Name oder Legende Entstehung aus wirklichem Kult vermuten läßt. 2. Sakrale Heroen und Heroinen, die mit einer bestimmten Gottheit als deren Apostel, Priester oder Gefährten verbunden sind. 3. Kultur- oder Funktionsheroen, die „Sondergötter" Useners, dessen Theorie einer im wesentlichen zutreffenden Kritik unterzogen wird. 4. Heroen, die, ursprünglich Menschen, aufgestiegen und schließlich zu göttlichem Rang gelangt sind, also Herakles, Dioskuren, Leukippiden, Asklepios; dies der umfangreichste Teil des Werkes. 5. Epische Heroen mit ausschließlich menschlicher Legende. 6. Geographische, genealogische, eponyme Heroen und Heroinen, meist durchsichtige Fiktionen. Verhältnis zum Ahnenkult. 7. Historische Persönlichkeiten der geschichtlichen Zeit, die als Heroen verehrt wurden. An der Spitze des Buches steht ein Kapitel über den Totenkult der prähistorischen Zeit und die Bedeutung des Wortes ἥρως, am Schluß ein Überblick über die Entwicklung des individuellen Unsterblichkeitsglaubens und den Einfluß der Mysterien und der Orphik. Bemerkenswert ist die weitgehende Skepsis gegen die vielfach herrschenden Vorstellungen vom ursprünglich göttlichen Charakter so vieler Heroen, besonders der epischen Heroen. Hier scheinen Forrers aufsehenerregende Lesungen der hettitischen Täfelchen Farnells und Chadwicks Standpunkt, der ja mit dem der Alten selbt übereinstimmt, in ungeahnter Weise zu bestätigen. Für alles Nähere muß ich auf meine ausführliche Anzeige in der Philol. Wochenschr. 1925 verweisen.

---

[1] Aus Eitrems *Opferritus* 108ff., 117f. und *Beiträge* III S. 11ff. (s. unten S. 106) und meinem *Trug d. Nektanebos* 39f. hätte vielleicht für bestimmte Dinge noch Material entnommen werden können.

[2] L. R. Farnell *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality.* (The Gifford Lectures delivered in the University of St. Andrews in the year 1920.) Oxford 1921, Clarendon Press. XVI, 434 S.

24. Im Neudruck von **Rohdes**[1] unverwelklicher Psyche blieben Text und Anmerkungen natürlich unverändert; durch Zurückgehen auf die zweite, noch von Rohde selbst überwachte Auflage und durch Nachprüfung der meisten antiken Zitate erstrebte man größere Korrektheit des Drucks. Lediglich die bei Rohde etwas verwirrende Verszählung des Euripides nach verschiedenen Ausgaben fand Vereinheitlichung.

Einen erfolgreichen Vorstoß gegen Rohdes Auffassung der homerischen Seelenlehre, die zu stark unter dem Banne der heute nicht mehr in dieser Form aufrechtzuerhaltenden Tylor-Spencerschen Theorie des Animismus stehe, unternimmt **W. F. Otto.**[2] Bei Homer bedeute *ψυχή*, wo vom Lebenden oder dem das Leben Verlierenden die Rede ist, überall „Leben". Vom Toten gesagt, sei es in der Tat der Doppelgänger des Menschen, das Eidolon, wie es Rohde charakterisierte, dem Menschen an Gestalt, Größe, Aussehen genau gleich, nur eben schattenhaft. *ψυχή* ist der entseelte Leib, nicht die entkörperte Seele. Die Existenz der *ψυχή* beginnt erst mit dem Tode des Menschen. So lange der Mensch lebt, wohnt in ihm nicht sein eigener Doppelgänger, sondern der *θυμός*; von ihm gelte all das, was Rohde für die *ψυχή* des Lebenden annahm. Es ist also scharf zu scheiden zwischen dem Lebensgeist und der Totenseele. Ausblicke auf Kultur- und primitive Völker erweisen auch da eine solche Scheidung der Seelenbegriffe, und bei den Römern stehen den Lebensgeistern *(Genius, Iuno, Natalis)* die gespenstischen Totenseelen *(Di parentes, Lemures, Larvae, Di manes)* gegenüber. Ein letztes Kapitel sucht die Herkunft des Totenglaubens zu bestimmen, nicht aus Traumerlebnissen, sondern aus einer *mentalité prélogique* heraus, der Erlebnisse von besonderer Art, die von starkem Furchtgefühl begleitet sind, zu Hilfe kamen. Die „Toten- und Geistererscheinungen" aus neuerer Zeit, die besonders von den englischen Psychologen untersucht wurden, bieten Phänomene ganz verwandter Art, wie wir sie für jene Urzeiten voraussetzen müssen.

Eine vorzügliche Weiterführung und streckenweise Ergänzung von Rohdes Psyche liefern **Cumonts**[3] Vorlesungen über Jenseitsglauben,

---

[1] E. Rohde *Psyche, Seelenkult u. Unsterblichkeitsglaube d. Griechen*[7.8] (unter Mitwirkung von Frl. Dr. E. Boer besorgt von F. Boll und O. Weinreich) I. II. Tübingen 1921, Mohr-Siebeck. XII, 329; IV, 448 S.

[2] W. F. Otto *Die Manen* oder Von den Urformen des Totenglaubens. Eine Untersuchung z. Rel. d. Griechen, Römer u. Semiten u. z. Volksglauben überhaupt. Berlin 1923, Springer. 93 S. Vgl. auch Hepding *Hess. Blätter f. Volksk.* XXII (1924) 95ff.; Wissowa *Ph. Woch.* 1924, 750ff.; K. Th. Preuß *Zeitschr. vgl. Rechtswiss.* 49, 179, sowie oben Bd. 22, 323f.

[3] F. Cumont *After Life in Roman Paganism* (Lectures delivered at Yale University on the Silliman Foundation). New Haven and New York 1922, Yale University Press. XV, 225 S.

-vorstellungen und -bräuche. Er beschränkt sich nicht, wie man dem Titel nach zunächst annehmen könnte, auf die römische Religion, sondern behandelt die ganzen Fragen im geschichtlichen Zusammenhang vom Altgriechischen an, selbstverständlich auch mit Berücksichtigung des Orients, den Hauptnachdruck legend auf die gemeinantike Entwicklung in der Kaiserzeit und die Beziehungen zur christlichen Eschatologie. Das Fortleben im Grabe, Unterwelt, Entrückung der Seele zu den Gestirnen, den Unsterblichkeitsglauben, das Los der *ἄωροι* und *βιοθάνατοι*, die Reise ins Jenseits, Höllenstrafen und Metempsychose, das Los der Seligen, all das führt er, überall aus dem Vollen schöpfend, in glänzender Darstellung vor.

Sein 1912 erschienenes Werk über die Jenseitsvorstellungen der Antike hat **Pascal**[1] unter Beibehaltung der Gesamtanlage neu bearbeitet und nicht nur neues Material, neue Literatur, sondern auch manchen neuen Gesichtspunkt der 2. Auflage einverleibt; hätte er nur auch alle Versehen der 1. Aufl. getilgt![2] Glücklicherweise hat die 2. Aufl., was der ersten fehlte: ein ausführliches Register.

Der Eschatologie und dem antiken Weltbild, Himmel- und Höllenfahrt sind einige Aufsätze von **K. Kerényi**[3] gewidmet, der auf den von Dieterich, Norden, Boll u. a. gebahnten Pfaden ertragreiche Nachlese hält; interessant ist der Nachweis der Verbürgerlichung von Formen der Apotheose in der cena Trimalchionis.[4]

25. Hochgespannte Erwartungen, wie sie der Titel Altgriechischer Baumkultus erwecken könnte, werden gleich gedämpft, wenn man aus dem Vorwort erfährt, daß **Weniger**[5] sich auf die Kulte von Dodona, Delphi, Olympia, Attika beschränkt, also nur die Heiligkeit der Eiche, des Lorbeers, des Kotinos und des Ölbaums in der besonderen Ausprägung darstellen will, die ihnen an den genannten, allerdings ungemein wichtigen Kultzentren zu Teil ward. In einem einleitenden Kapitel führt W. die Bedeutung des Kranzeslaubes auf den Dienst der Erdgottheit als letzten Grund zurück. Von Baumfetischen prädeistischer Art, vom kretisch-mykenischen *Tree and Pillar Cult* wird also garnicht gesprochen, infolgedessen auch nicht versucht, vom Altgriechischen zum Vorgriechischen vorzudringen; Gedanken Mannhardts oder Frazers haben

---

[1] C. Pascal *Le credenze d' oltretomba nelle opere letterarie dell' antichita classica*. 2. Aufl. Torino [1923], Paravia u. Co. Bd. I. II. XII, 196 u. 205 S.

[2] Vgl. *JHS* 34 (1924) 291f.

[3] K. Kerényi *Ascensio Aeneae* I. II. *De teletis Mercurialibus Observationes duo* (Egyetemes Philologiai Közlöny 47, 1923, 22ff.; 47, 1923, 150ff.; 48, 1924, 21ff.) Vgl. Kerényis Referat *Phil. Woch.* 1925, 279ff.

[4] Vgl. meine Anzeige *Phil. Woch.* 1925, 693f.

[5] Ludwig Weniger *Altgriechischer Baumkultus* (= Das Erbe der Alten, Neue Folge Heft II) Leipzig 1919, Dieterich. VI, 64 S.

auch keine sichtbaren Spuren hinterlassen. Somit fehlt die breite Basis, die Prähistorie sozusagen zu dem behandelten Ausschnitt aus dem großen Probleme, das als Ganzes einmal wieder in Angriff genommen werden müßte. Aber innerhalb der selbstgewählten Beschränkung bringt W. doch manches Feinsinnige und Nützliche zumal für den weiteren Leserkreis, an den sich die Schriftenreihe wendet, der W.'s Büchlein angehört.

Über die Höhenkulte auf den hauptsächlichsten Berggipfeln antiker Länder spricht Capelle[1] am Schluß einer Arbeit (36ff.), die im ganzen andere Ziele verfolgt. Es ist natürlich vollkommen richtig, daß man im Altertum die Gipfel hoher Berge aus religiösen, nicht aus naturwissenschaftlichen oder gar romantischen Gründen bestieg.

26. Unter den vielen neueren Monographien, die ein einzelnes im antiken Kult verwendetes und für allerlei mythische Vorstellungen wichtiges Element behandeln, nimmt die Arbeit von Ninck[2] über die Bedeutung des Wassers eine Sonderstellung ein. Ninck wählt sich nur einige Ausschnitte aus dem gewaltigen Thema: 1. Die chthonische Natur des Wassers, 2. Wasser und Weissagung, 3. die Bedeutung des Wassers in den Nachtzuständen, 4. Wasser und Verwandlung. Die Mythologie, Religionsgeschichte, Volks- und Märchenkunde zieht Nutzen aus der Arbeit, trotz ihres fragmentarischen Charakters. Fragmentarisch zumal weil Ninck die reinigende Funktion des Wassers ebenso ausschließt wie die therapeutische. Teilweisen Ersatz dafür bieten die Kapitel über Wasser im Kult und Wasseropfer von Eitrem, dessen Arbeiten Ninck offenbar noch nicht kannte, und die man nicht nur für das Materielle, sondern auch wegen der verschiedenartigen Betrachtungsweise neben Ninck benutzen muß.[3] Beider Darlegungen z. B. über die chthonische Natur des Wasser ergänzen sich aufs wünschenswerteste: bei Eitrem steht mehr das Kultgeschichtliche im Vordergrund, bei Ninck der Versuch, in die zu Grunde liegenden Vorstellungen gedanklich einzudringen, den Symbolwert der Dinge zu erfassen, wozu ihn ein feinhöriges Beobachten der sprachlichen Ausdrücke und Metaphern befähigt. Es ist eine der gedankenreichsten Spezialarbeiten auf diesem Gebiet.

So oft auch schon über die Bedeutung der roten Farbe geschrieben wurde, fehlte doch eine Arbeit, die dies Thema hinsichtlich des Kultus

---

[1] W. Capelle *Berges- u. Wolkenhöhen b. griechischen Physikern* (*Στοιχεῖα* V) Lpz. 1916, Teubner. II, 47 S.

[2] M. Ninck *Die Bedeutung d. Wassers im Kult u. Leben d. Alten.* Eine symbolgeschichtliche Untersuchung (Philol. Suppl. XIV 2) Lpz. 1921, Dieterich. VIII, 190 S. Für Wasser und Pferd, bzw. Wasser und Stier hätte Ninck aus den Abhandlungen von Radermacher *Hippolytos u. Thekla* (s. unten S. 141) 1ff., 96ff. und Malten *Arch. Jahrb.* 1914, 179ff. Nutzen ziehen können.

[3] Eitrem *Opferritus* 78ff., *Beitr. z. griech. Rel.-Gesch.* III 1 ff. (genaue Titel unten S. 106. A. 1 und 2).

der Griechen und Römer durchführte. Jetzt legte sie eine Schülerin von Deubner und Kern, Eva **Wunderlich** vor.[1] Unter steter Bezugnahme auf folkloristisches Material stellt sie Rot als Blutsymbol und Rot als Lichtsymbol fest, erörtert die psychologische Bedeutung der roten Farbe (die auch abgesehen von allem religiös-superstitiösen Wert rein durch ihre Wirkung aufs Auge irgendwie emotional wirken kann) und behandelt zuletzt die Sympathetik: Rot als Mittel zum Hervorrufen, Vertreiben, Verhüten von Rotem. Erfreulich wirkt es, daß nicht alles aus einem einzigen Ausgangspunkt her deduziert, sondern den individuellen Besonderheiten ihr Recht zu Teil wird.

Über die Bekleidung von Götterstatuen (hauptsächlich im griechischen Kult) spricht Axel W. **Persson.**[2]

27. Vom heiligen Schweigen, dem εὐφημεῖτε, *favete linguis* im antiken Kult, speziell den Mysterienreligionen ausgehend, stellt **Casel**[3] die Entwicklung dar, die vom kultischen Schweigen, vom mystischen Verschweigen zum Schweigen der Beschauung bei den griechischen Philosophen führte. Von den Orphikern und Pythagoreern geht der Weg über Plato und die hellenistische Philosophie zur Hermetik und den Neuplatonikern, bei denen dies Mittel zur Versenkung, zur mystischen Erkenntnis voll ausgebildet ist. Wenn die Sinne stumm sind, spricht der Verstand, und wenn er schweigt, wird der reine λόγος vernehmbar. Das Schweigen ist das reinste Opfer, λογικὴ θυσία. Casel hat anderwärts die ausgezeichnete Untersuchung auf christliches Gebiet ausgedehnt; die „Arkandisziplin“ ist das genaue Gegenstück zum *silentium mysticum* der Antike; hier wie dort, in der Liturgie, den Mönchsorden und der Mystik, führt die schweigende Kontemplation zum Vernehmen des göttlichen Logos.[4] Casels Arbeiten und **Bolls**[5] Vita Contemplativa ergänzen sich gegenseitig: schließt doch Boll in der Hauptsache die Kontemplation des Mystikers aus (einiges in der Anmerkung S. 23) und behandelt mehr

---

[1] Eva Wunderlich *Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer.* Erläutert mit Berücksichtigung entsprechender Bräuche bei anderen Völkern. (RGVV Bd. XX Heft 1) Gießen 1925, Töpelmann. XII, 116 S.

[2] In dem Exkurs S. 117—128 des Buches *Staat und Manufaktur im Römischen Reiche* (*Skrifter Vetenskaps-Societeten Lund* no. III, 1923). Darin wird S. 8ff. auch die Tempelmanufaktur im ptolemäischen Ägypten behandelt.

[3] O. Casel *De philosophorum Graecorum silentio mystico* (RGVV XVI 2) Gießen 1919, Töpelmann. VIII, 166 S. Wichtige Rezension: Reitzenstein *GGA* 1924, 38ff.

[4] O. Casel *Vom heiligen Schweigen* Benediktinische Monatsschrift III 1921, 417ff. Vgl. auch Casel *Die Liturgie als Mysterienfeier* (Ecclesia Orans IX) 1922 S. 138ff. — ein überhaupt lesenswertes Büchlein.

[5] F. Boll *Vita Contemplativa* (Festrede, Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1920 VIII) Heidelberg, Winter. 2. Aufl. ebenda 1922, 41 S. (im Anm.-Teil etwas erweitert). Meine Seitenverweise beziehen sich auf den Sitz.-Ber.

das sozusagen profane, rein wissenschaftliche Ideal des *βίος θεωρητικός*. Religionsgeschichtlich wichtig sind Bolls Ausführungen über *θεωρός*, *θεωρίς*, *θεωρία* (24 ff.), wo die unten S. 108 genannte Schrift von Boethius S. 119 f. noch nicht benutzt ist.

28. Ein unentbehrlicher Thesaurus für die mannigfachsten Formen des Opferrituals ist **Eitrems** großes Werk über Opferritus und Voropfer geworden.[1] Und zwar ebenso für den griechischen wie römischen Bereich. Sein Hauptvorzug: Verarbeitung riesiger Stoffmassen, Berücksichtigung von Mythos wie Magie, Heranziehung von Folklore und christlichem Ritual. Seine Hauptschwäche: allzu geradlinige Herleitung nahezu aller Riten aus dem Totenkult. Die Stufenfolge Toten-, Dämonen-, Heroen-, Götterkult hat sich als „Sesam, öffne dich" für einheitliche Lösung aller Erscheinungen nicht bewährt. Da ich das trotz dieser m. E. verfehlten Grundthese imposante Werk ausführlich in den Gött. Gel.-Anz. 1921, 129—148 besprach, gebe ich hier nur die Hauptmaterien an, über die man sich bei Eitrem künftig immer orientieren muß: Rundgang (s. d. Archiv 20, 473) Rechts und Links, Wasser (s. oben S. 104), Feuer, Rauch, Opfergerste, Salz, Haar, Blut. Allerlei Ergänzungen dazu enthalten **Eitrems** „Beiträge".[2] Das II. Heft handelt zunächst über Rundgang und Durchqueren, dann über das römische Oktoberroß. Weil dessen blutiger Schwanz in die Regia gebracht wurde, wird 3. die Rolle des Schwanzes in allerlei Riten untersucht (phallische Bedeutung) und 4. die des Kopfes, denn der Kopf des Oktoberrosses wurde an der Regia angeheftet. Das stattliche III. Heft bringt zuerst kultgeschichtliche Studien: 1. Wasser im Kult, 2. Einheimisches und Fremdes im Opferbrauch (aufschlußreich, wenn auch zuweilen Disparates vereinigt wird), 3. *ὀλολυγή* (gegen Theander), 4. Prozessionen. Darnach mythologische: 5. Aineias und die Kaukonen (beide ursprünglich in Triphylien und Arkadien beheimatet), 6. Zwillingspaare und mythologische Doppelungen. In diesem Aufsatz ist mancherlei ineinandergemischt, was schärfer zu trennen wäre; andrerseits könnte man durch sprachpsychologische Beobachtung — Vorliebe für polare Ausdrucksweise sowie für synonyme bzw. adversative zweigliedrige Formeln bei Griechen und Römern — weiteren Hintergrund schaffen sowie archäologisch die von Lisa Hamburg *Observat. herm. in urnas Etruscas* Diss. Halle 1916 behandelten Doppelungen heranziehen. Im Schlußabschnitt, 7. Mythische Koloniegründer der Griechen, wird u. a. wieder das Motiv der Doppelung an vielen Beispielen herausgestellt.

---

[1] S. Eitrem *Opferritus u. Voropfer d. Griech. u. Römer (Videnskapsselskabets Skrifter hist. fil. Kl.* 1914 I) Kristiania, Dybwald 1915. VI, 493 S.

[2] S. Eitrem *Beiträge z. griech. Religionsgeschichte* II: Kathartisches und Rituelles (ebenda 1917 II) 1917, 50 S. und *Beitr.* III (ebenda 1919 II) 1920. IV, 202 S.

Wichtig ist die ganze zweite Hälfte dieses Buches auch für die Morphologie der Eigennamen und aus ihnen sich ergebende religionsgeschichtliche Rückschlüsse.

Was wir über Menschenopfer im griechisch-römischen Altertum wissen können, faßte Geffckens Schüler **Schwenn**[1] unter ausgiebiger Heranziehung auch sonstigen Vergleichsmaterials zusammen. Sein Beitrag ist mehr als nur Stoffanhäufung: es gelang ihm, nicht nur die geschichtliche Entwicklung ansprechend zu zeichnen, sondern auch die zugrunde liegenden religiösen oder superstitiösen Motive in zumeist überzeugender Weise herauszustellen. Zur Ergänzung in einem Punkte dient die jetzt gleich zu nennende Arbeit von Joh. Schmitt; zum römischen Menschenopfer s. Cichorius, Röm. Studien 1 ff., zum magischen: Hopfner (unten S. 124) I 162.

Das Motiv des freiwilligen Opfertodes bei Euripides hat **Johanna Schmitt**[2], angeregt von Boll, untersucht. Wenn die Arbeit im ganzen mehr für die schärfere Erkenntnis der dramatischen Technik des Dichters ins Gewicht fällt, so bringt sie doch auch für Religionsgeschichte und Mythologie Ergebnisse. Handelt es sich doch um Opfer-Tod, um freiwillig gelobtes Menschenopfer als Sühne- oder Ersatzmittel in irgendwelchen Nöten, die Staat oder Geschlecht treffen, als *devotio*, und verwendet der Tragiker mit richtigem Empfinden reichlich Ausdrücke aus der rituellen Sprache der Opferbräuche. Dieser Erscheinung ist das vorletzte Kapitel gewidmet; das letzte behandelt die sagengeschichtlichen Grundlagen und Nachwirkungen der euripideischen Devotionsszenen.

29. Welche Bedeutung der Kult, speziell das Opfer, Opfertiere, Opferwerkzeuge, Verteilung des Opferfleisches u. a. für die Entstehung der Geldformen in der Antike, und damit für die Geschichte des Geldwesens und der Wirtschaft überhaupt hatte, zeigt **Laum** in seinem Buche über Heiliges Geld[3], das ganz neue Perspektiven eröffnet und beweist, wie wertvolle Aufschlüsse gewonnen werden können, wenn ein Vertreter der Altertumswissenschaft (im weitesten Sinne genommen) sich in praktische und theoretische Nationalökonomie systematisch einarbeitet und zum Vergleich mit der ihm speziell vertrauten antiken Kultur noch den alten Orient, Indisches und Germanisches heranzieht, auch ge-

---

[1] Fr. Schwenn *Die Menschenopfer b. d. Griechen und Römern* (RGVV XV 3) Gießen 1915, Töpelmann. VIII, 202 S.

[2] Johanna Schmitt *Freiwilliger Opfertod b. Euripides,* Ein Beitrag zu seiner dramatischen Technik (RGVV XVII 2) Gießen 1921, Töpelmann. IV, 106 S. Zur Menoikeus-Episode s. die wichtige Beobachtung von Eitrem *Beitr. z. griech. Rel.-Gesch.* III 22.

[3] B. Laum *Heiliges Geld.* Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes. Tübingen 1924, Mohr-Siebeck. XII, 164 S.

legentliche Ausblicke in die Welt der Naturvölker nicht scheut. Laum hat in ungemein fesselnder und wie mir scheint evidenter Darstellung den Beweis erbracht, daß die Ausbildung der Geldformen, nicht nur der prämonetären, sondern auch der Münzen in sakraler Sphäre erfolgt ist. Wie unser Wort „Geld" ahd. „gelt" agls. „gild" Vergeltung, Ersatz, Opfer bedeutet, „gelten" besonders auf religiöse Opfer bezogen ist, so nimmt offenbar allgemein das Geldwesen im Opfer seinen Ursprung. Bei den Griechen, aber nicht nur bei ihnen, ist das Rind der älteste Wertmesser und Zahlungsmittel und zwar deshalb, weil es das typische Opfertier ist. Man kann von einer Viehwährung sprechen, und der Übergang in Metallwährung ist in vielen Fällen handgreiflich. Der Obolos war, bevor er Münzname wurde, der Bratspieß, an dem man das Opferfleisch briet. Dreifuß und Becken werden Geld, weil sie als Kochtopf beim Opfer dienen. Das vielfach gefundene Geld in Form der Axt und Doppelaxt zeigt den Zusammenhang mit dem kretischen und vorgriechisch-orientalischen Kultinstrument noch deutlich, und nicht anders leitet auch das spartanische Eisengeld in Sichelform sich her von dem sichelförmigen Messer, mit dem die Stiere geopfert wurden. Daß es Entgeltungsmittel bei den Agonen wurde, hat seine Analogie in der gleichen Verwendung von Dreifuß und Becken, und als Grabbeigabe entspricht es den in Gräbern gefundenen Doppeläxten. Doppelbeil wie Sichelmesser waren Kultgeräte und Symbole der vorderasiatisch-kretischen Stiergottheit. Den genaueren Nachweis für diese Entwicklung des spartanischen Eisengeldes hat **Laum** in einer besonderen Arbeit[1] gegeben, die außerdem für den ganzen Umkreis der kretisch-mykenischen *ταυροφονίαι* in Betracht kommt, vgl. oben S. 63. Es ist unmöglich, auf Einzelheiten einzugehen, aber beide Abhandlungen muß zu Rate ziehen, wer überhaupt anf dem Gebiet des griechischen Opferwesens arbeitet.

30. Zu den Festen und Spielen leite die scharfsinnige Monographie über die Pythais von **Boëthius**[2] über. Dies spezifisch athenische, in Delphi dargebrachte Opfer von *ἀπαρχαί*, die eine *θεωρία* dorthin feierlich überführte, in alter Zeit geleitet von Doppelaxt-Trägern — ein hochaltertümlicher Zug, vgl. dazu jetzt Schweitzer, Herakles 46f. — war an kein bestimmtes delphisches Fest gebunden. Konnte es auch nicht sein, da seine Zeit zwar ungefähr feststand (Beginn der Ernte), das Zeichen zum Aufbruch der *πομπή*, also auch zur Vollziehung des Festes, aber abhing von einem unregelmäßig eintretenden Naturereignis. „Wenn Zeus einen Blitz über das Harma sendet", dann solle Athen die

[1] B. Laum *Das Eisengeld der Spartaner* (Vorles.-Verzeichnis d. Akad. Braunsberg, W. S. 1924/25). Braunsberg O. P., 1925, Verlag d. staatl. Akademie. 55 S.

[2] A. Boëthius *Die Pythais*. Studien z. Gesch. d. Verbindungen zw. Athen u. Delphi. (Dissertation) Uppsala, Almquist u. Wiksell 1918. VI, 172 S.

Pythaiden ausschicken. Hier kann ich Boëthius nicht folgen, wenn er in dieser Bestimmung ein Kompromiß sieht, das die delphische Priesterschaft den Athenern zugestand, die, einst offenbar zu häufigerem Opfer verpflichtet, um Milderung in Delphi nachgesucht hätten, und nun, dank dieser kautschukartigen Bestimmung, augurenmäßig den Blitz übers Harma oder nebenvorbei fahren lassen und so ad libitum Prozessionen schicken oder nicht schicken konnten. Ich fürchte, da hat das zum fatalen Sprichwort gewordene *ὅταν δι᾽ Ἅρματος ἀστράψῃ* den Verf. auf einen Holzweg geführt. Nein: der Blitz des Zeus überm Harma ist etwas sehr Primitives; desgleichen, daß man in drei Monaten drei Tage und drei Nächte lang am Herd des Zeus Astrapaios Ausschau hielt nach diesem *Διὸς σημεῖον*, und nicht minder urtümlich ist die Rolle der Doppelaxtträger, denn die Verbindung von Blitzstrahl und Doppelaxt ist ebenso alt wie weitverbreitet. Ich denke Schweitzer hat Recht, wenn er a. a. O. 47,1 an das Nachwirken eines uralten Rituals denkt, das einen Zug zum vorapollinischen Delphi enthielt, wo die Verehrer des Doppelaxtgottes (wie einst dieser selbst?) zum Sitz der großen Erdmutter pilgerten. Denn mit dem pythischen Apoll hat das Doppelbeil nichts zu schaffen. In den samt und sonders jungen *αἴτια* für den Pythaidenweg beweist schon das Nebeneinander von Theseus uud Apollon, daß der Pythier offenbar einen weit in die Vorzeit zurückreichenden Brauch ursurpierte, einen Brauch, dessen Modalitäten die Priester Delphis respektierten, sonst hätten sie sich nicht auf die für Athen allein maßgebenden Voraussetzungen für das Opfer eingelassen. Nur so ist es verständlich, daß sie offenbar auch die allmählich sehr laxe Handhabung der Blitzschau und ihre seltenen Resultate einfach hinnahmen. Ausgezeichnet ist dagegen B.'s minutiöse Untersuchung der literarischen und inschriftlichen Zeugnisse (für allerlei Delphika in Auseinandersetzung mit Colin und Pomtow wichtig!), die zur Rekonstruktion der Pythaidenfeiern, des Prozessionsweges, der Zusammensetzung der Prozessionsteilnehmer, der Festfeier in Delphi selbst in historischer Zeit dienen. Kenntlich sind namentlich die Zustände im IV. Jahrh., dann das Versanden der Institution im III., ihr Wiederaufleben im II., bei dem aber gerade einer der ältesten Riten, die Blitzschau, aufgegeben, dafür der äußere Pomp um so größer ist. Nach 106/5 wird der Beschluß gefaßt, alle acht Jahre eine Pythais zu senden. Man sieht, das ist eine notwendige Folge der Aufgabe der Blitzschau. Dagegen zeigt diese Neuordnung ein kulturgeschichtlich merkwürdiges Einfügen archaisierender Elemente, die nur zum Teil eine Neubelebung alter, mit der Pythais einst organisch verbundener Begleitumstände darstellen. Nach 97/96 sendet man die Pythaiden alljährlich nach Delphi, was natürlich eine wesentliche Herabminderung des Prunkes nach sich zog. Nach Sulla schwindet der Name

Pythais und Pythaisten, Opfer wurden aber noch weiterhin gesandt und zwar im alten Monat der Pythais, im Thargelion (= Herakleios). Aus dem letzten Viertel des I. Jahrh. n. Chr. stammt das letzte Zeugnis für die Darbringung des athenischen Opfers in Delphi — aber es ist nicht mehr die alte Opferzeit, sondern im Boathoos gelangt das Zwölfopfer nach Delphi. Ich hebe schließlich noch ein paar Nebenergebnisse hervor: für die Philologen die chronologischen Untersuchungen zu Isaios 7. Rede (15ff.), und sonst die Ausführungen über die Dodekais (20ff.), Tripodophorie und Pyrphorie (73ff.), *θεωρός* (119ff., vgl. oben S. 106), die delphischen Paiane (86f.), Androgeos (47ff.), *ἄγειν* und *πέμπειν* in der sakralen Terminologie (131ff., dazu Casel oben S. 46).

Willkommene Regesten zu den gymnischen Agonen bei griechischen Festen hinterließ **Klee.**[1] Mit der ihm von Herzog anvertrauten Edition der Siegerlisten von den *Ἀσκλαπίεια* in Kos verbindet er Übersichten über die Programme der gymnischen Spiele überhaupt, die daran beteiligten Altersklassen, die Zeiten, zu denen sie gefeiert wurden, über die Herkunft der Sieger, und gibt die Siegerlisten für Olympien, Pythien, Isthmien, Nemeen. Alphabetische Tabellen erleichtern künftig jedem Inschrifteneditor seine Aufgabe.

31. Unsere Kenntnis des griechischen Kalenderwesens ist mehrfach gefördert worden: über das Tatsachenmaterial orientiert Bischoff in der Realenzyklopädie, s. v. Kalender (dazu N. Jahrb. 43, 1919, 494f.), für die ionischen Kalender ist Bilabel zu vergleichen (s. S. 111) und über die Entstehung und religiöse Bedeutung des Kalenders hat **Nilsson**[2] in einer ausgezeichneten Schrift gehandelt. Da findet man alles Erforderliche über die Einheiten der Zeitrechnung, Sternauf- und Untergänge, Präzession und Zählweisen, Rechnung nach Tag und Nacht, Monat und Jahr, Fasti und Kalendarien u. a. Ich hebe hervor Kap. 8 und 15: Die Tageszeiten im Kultus, Der Monat und seine Tage in religiösen Beziehungen. Der gleiche Gelehrte hat auch in einem großangelegten Werk Ähnlichkeit und Verschiedenheit antiker Zeitrechnung im Hinblick auf die Prinzipien primitiver Zeitrechnung überhaupt herausgearbeitet.[3]

---

[1] Th. Klee *Zur Geschichte der gymnischen Agone an griech. Festen.* Lpz. 1918, Teubner. VIII, 136 S. Vgl. Boesch *B. ph. W.* 1919, 169ff., Hiller v. Gaertringen *DLZ* 1919, 15ff., die Ergänzungen geben.

[2] M. P. Nilsson *Die Entstehung u. religiöse Bedeutung d. griech. Kalenders* (Lunds Universitets Årsskrift, N. F., Avd. 1, Bd. 14 nr. 21). Lund 1918, Gleerup (Leipzig, Harrassowitz). VI, 65 S.

[3] M. P. Nilsson *Primitive Time-reckoning, a study in the origins and first development of the art of counting time among the primitive and early culture peoples* (Skrifter utgivna av humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund I). Lund 1920, Gleerup (Leipzig, Harrassowitz). XIV, 384 S.

Vollgraffs reiche Inschriftenbeute systematisch ausnützend arbeitete **Boëthius**[1] den argivischen Kalender auf und kam dadurch über Bischoff, PW X, 1580 hinaus. Als Zeit des trieterischen Nemeenfestes (das jeweils in die ungeraden Jahre v. Chr. fiel) stellt er den Panamos fest, der dem Mondmonat Juni/Juli entsprach. Die Prüfung der übrigen argivischen Monate sichert dies Resultat und gibt folgende Gleichungen: Hermaios (mit den Hybristika und ihren altertümlichen Hochzeitssitten) — Jan./Febr., der Arneios („Lämmermonat") gehört ins Frühjahr, Panamos — Juni/Juli, Agyieos — Juli/Aug., Karneios — Aug./Sept. Die in hellenistischer Zeit ebenfalls trieterischen, auch in die ungeraden Jahre fallenden Heraia gehören in die Mitte der zweiten Hälfte des Juni, wie die Nemeen, während sie in der Kaiserzeit wohl penteterisch gefeiert wurden. Im letzten Kapitel wird dann das argivische Jahr insgesamt mit seinen religionsgeschichtlich erläuterten Festen rekonstruiert.

32. Über thrakische Kulte und Religion vermißt man einen systematischen Abschnitt in **Kazarows**[2] kulturgeschichtlichen Beiträgen, aber gestreift werden sie allenthalben in seiner Darstellung, die vor allem für die Volkskunde Thrakiens einen guten Überblick gewährt. Lesenswert sind die Ausführungen über religiöse Sekten (S. 17f.), Priester- und Königtum (22f.), den thrakischen Reiter (49f.), Tätowierung (67ff., wobei auch auf Perdrizet, d. Archiv 14, 54ff. verwiesen werden konnte), Bestattungsbräuche (85ff.). Methodisch richtig ist es, wenn K. gegenüber den idealisierenden Tendenzen antiker Quellen (Horaz u. a.) die nötige Zurückhaltung übt.

Für die Kulte, Feste Kalender, Priester der ionischen Kolonien, also vor allem für Milet, Samos, Paros, Teos, Kolophon usw. und deren Kolonien, hat **Bilabel**[3] das literarische, epigraphische und numismatische Material zusammengetragen, eine nützliche Vorarbeit für eine Graecia sacra. Scharfsinnig ist namentlich seine Rekonstruktion der Kalender von Milet, die von Rehm abweicht, und Samos.

Für die verschiedenen Gegenden Kleinasiens und ihre Kulte fällt etwas ab in der schönen **Festschrift für W. M. Ramsay.**[4] Natürlich

---

[1] A. Boëthius *Der argivische Kalender* (= Uppsala Universitets Årsskrift 1922, filos., språkvetenskap och histor. Vetenskaper I). Uppsala, Akademiska Bokhandeln. IV, 76 S.

[2] G. Kazarow *Beiträge zur Kulturgeschichte der Thraker* (= Quellen u. Forsch. z. Kunde d. Balkanhalbinsel H. 5). Sarajewo 1916, Studnička u. Co. VI, 123 S.

[3] F. Bilabel *Die ionische Kolonisation.* Untersuch. über d. Gründungen d. Ionier, deren staatliche u. kultliche Organisation u. Beziehungen zu d. Mutterstädten (Philologus, Suppl. XIV 1). Leipzig 1920, Dieterich. VIII, 260 S.

[4] *Anatolian Studies presented to Sir William Mitchell Ramsay* ed. W. H.

kann ich hier nur diejenigen Artikel nennen, die für unser Gebiet in Betracht kommen, also nur 15 von insgesamt 32. Eine gedrängte, aber vorzügliche Übersicht über die Kulte Lydiens gibt J. Keil. In dem Aufsatz von Rostovtzeff über die Wirtschaftspolitik der pergamenischen Könige wird auch über ihr Verhältnis zu den Tempeln, deren Personal und Verwaltung gehandelt (369 ff., 384 ff.). Den Kult der Artemis von Perge in Pamphylien behandelt Pace im Anschluß an eine Inschrift mit Rest eines Tempelinventars, Heberdey die gymnischen und sonstigen Agone von Termessos in Pisidien. R. Zahn gießt bei Publikation eines Goldringes mit Darstellung der Königin Musa, der Gemahlin des Partherkönigs Phraates IV. als Himmelskönigin, ein ganzes Füllhorn von Gelehrsamkeit aus über Tier- und Steinsymbolik, Sternbilder usw. Wiegand veröffentlicht ein Bronzerelief aus Amisos mit Eros und Psyche, südanatolische Münzen mit z. T. religiösen Typen Hill. Zwei neue Inschriften aus Kappadokien teilt Souter mit, die eine mit den theophoren Namen *Μιθρατώχμης*, *Μιθρατιανός*, *᾿Ασκληπιᾶς*, die andere eine Weihung an den *Κύριος Ἑρμῆς Σωτήρ*. Für Grabkult und Gräberwesen kommen in Betracht die Beiträge von Margaret Ramsay (isaurische Grabsteine mit kunstgeschichtlich interessanter Dekoration), Robinson (Grabepigramme aus Sardes), Arkwright (Grabschriften in lykischer Sprache). Gemäß der wissenschaftlichen Einstellung Sir Ramsays selbst, dessen zahlreiche Schriften im Vorwort zusammengestellt sind, kommt auch das kleinasiatische Christentum ausgiebig zu Wort: Deißmann behandelt die ephesinische Gefangenschaft des Paulus, S. Reinach den Wortsinn von *ἀρχεῖα* bei Ignatius epist. ad Philadelph. § 8 (= Archiv, nicht = AT), Calder gibt epigraphische Beiträge zu anatolischen Häresien, Delehaye endlich spricht über Euchaïta und die Legende des hl. Theodoros. Alles in allem eine prachtvoll ausgestattete, wissenschaftlich ertragreiche Ehrengabe für den *ἀρχιμύστης* der anatolischen Forschung.

Vom kleinasiatischen Inschriftenkorpus ist ein prachtvolles Heft herausgekommen, darin **Kalinka**[1] in gewohnt zuverlässiger Weise die griechischen Texte aus dem östlichen Lykien mit Xanthos bringt. Die Ausstattung mit den vielen Abbildungen und sorgsamen Textzeichnungen — bei den z. T. schauderhaft zerstörten Steinen notwendig — ganz Benndorfisch, der Beginn des Druckes reicht ja auch noch in Vorkriegszeiten zurück; freuen wir uns, daß es neben der notgedrungenen

---

Buckler and W. M. Calder. Manchester 1923, The University Press. XXXVIII u. 497 S. 1 Porträt und 14 Tafeln.

[1] *Tituli Asiae Minoris.* vol II: *Tituli Lyciae* fasc. I, *enarravit* E. Kalinka. Wien 1920, Hölder. V, 139 S. Fol.

Nüchternheit der *IG* noch so etwas gibt. Inhaltlich kommt auch der Religionshistoriker auf seine Rechnung; da haben wir, um nur einiges herauszugreifen, Nr. 5 ein schön antithetisches Dioskurenrelief, 7 ff. Reliefs und Weihungen an den keulentragenden, reitenden Kakasbos, der einmal (11) als Trikasbos erscheint (könnte das eine Steigerungsform sein, Tri-(ka)kasbos, die ihn als eine Art von *τρισμέγιστος* Kakasbos bezeichnen soll?), die *θεοὶ ἀγρότεροι* und *ἀγρεῖς* (130.148), die bekannte Urkunde aus Sidyma mit Sagen und kultgeschichtlichem Inhalt (174), Zeus Helios Sarapis (182), Eleuthera (6), S. 97 ff. Kalinkas Übersicht über die Kulte und Mythen von Xanthos, und allenthalben die vielen Grabflüche. Das Manuskript für die Fortsetzung ist ausgearbeitet, hoffen wir, daß die Wiener Akademie Mittel und Wege findet, die Veröffentlichung bald fortzuführen, wenn auch vielleicht in bescheidenerer Aufmachung.

Was sich dem weitzerstreuten Inschriftenmaterial und den kärglichen literarischen Zeugnissen über den Kult der Zeus Panamaros in Karien abgewinnen läßt, hat **Oppermann**[1] in einer scharfsinnigen und sauberen Untersuchung geleistet. Auf eine Behandlung der karischen Gaubünde folgt die Schilderung des Heiligtums, der Priesterorganisation, der Feste (Panamaräen, Komyrien, Heräen), der Mysterien (S. 73 f. wichtig über *ἀνάβασις τοῦ θεοῦ*, gegen Dieterichs Mithrasliturgie) und Opfer. Überzeugend ist der im letzten Kapitel erbrachte Nachweis, daß in Zeus und Hera von Panamara alt-anatolische Himmelsgottheiten stecken, ersteres ist interpretatio graeca für Papas, letzteres wohl für Kybele. Wenn U. v. Wilamowitz seine kurze Anzeige des Buches (DLZ 1925, 13f.) mit dem Wunsche schließt, Oppermann möge in entsprechender Weise den wichtigen Kult der Hekate von Lagina bearbeiten, so kann man dies Verlangen nur lebhaft befürworten.

Unsere Kenntnis der epichorischen Religion Paphlagoniens ist durch **Leonhards**[2] mit Karten und Abbildungen glänzend ausgestattetes großes Werk, in dem er die Ergebnisse dreier Reisen durch Paphlagonien, Teile Galatiens und Bithyniens verarbeitet, erweitert und vertieft worden. Wichtig ist die Behandlung der zahlreichen, großen Tumuli, des kyklopischen Bauwerks auf dem Gipfel des Ishik-Dagh mit Tholos und Dromos, das wohl nicht Grab war, sondern Wohnbau, aber seiner Anlage nach eine Parallele bildet zu den Kuppelgräbern des griechischen Festlands, die L. vom Pontus herleiten möchte. Die blind im Innern der Berge endenden Felstunnels bezieht L. auf den Kult der Erdgöttin, der Meter Oreia. Die Stufen gehen über menschliches Maß weit hinaus,

[1] H. Oppermann *Zeus Panamaros* (RGVV XIX 3) Gießen 1924, A. Töpelmann. VIII, 94 S.

[2] R. Leonhard *Paphlagonia,* Reisen und Forschungen im nördl. Kleinasien. Berlin 1915, Reimer. XVI, 401 S. mit 2 Karten, 37 Tafeln u. 119 Abb.

können also praktischem Zweck nicht gedient haben; auf ihnen entsteigt die Herrin dem Erdinnern, um die Opfer entgegenzunehmen (240 f.). Bei Besprechung der Felsgräber mit Tierschmuck kommt die religiöse Grabsymbolik zu ihrem Recht; in bezug auf den Grabadler stellt sich L. mit Ronzevalle gegen Cumont (vgl. Bd. 20, 199, und unten S. 115), verficht ebenfalls kleinasiatischen, nicht syrischen Ursprung. Der Hellenismus, der in Paphlagonien erst während der römischen Kaiserzeit stärker eindrang, bringt eine Modifikation des Gräberwesens (332 ff.). Merkwürdig ist das Relief aus dem Tempel des Zeus Bonitenos in Meïre (341): reitender Gott mit Strahlenkranz, aber im Galopp dahinsprengend. Das weicht vom Typus des thrakischen Reiters ebenso ab wie von dem des kleinasiatischen Sozon, mit dem ich unsern *ϑεὸς πατρῷος Βονιτηνός* doch lieber zusammenstelle als mit den galoppierenden Reitern der Gigantensäulen.[1] Nur erwähnen kann ich die lebensvollen Reiseskizzen aus dem Libanon-Gebiet von **Kiesling**[2], da in ihnen die antiken Kulte Syriens und die religiösen Verhältnisse der Neuzeit nur gelegentlich gestreift werden.

Dagegen hat **Cumonts**[3] neues Buch sowohl für die Landeskunde wie für die Kulte Syriens in Antike, Christentum, Islam[4] hervorragende Bedeutung. Es verarbeitet die Ergebnisse einer Reise durch Nordsyrien von 1907 und vereinigt auch eine Reihe von früher schon in Zeitschriften erschienenen Aufsätzen, alle aber überarbeitet und z. T. stark erweitert. Gleich der zweite *L'aigle funéraire d'Hiérapolis et l'apothéose des Empereurs* (35 ff.) ist von Grund aus umgestaltet und die Entstehung des Symbols wenigstens vermutungsweise aufgehellt. Der künstlerische Typus der auf dem Rücken des Adlers getragenen menschlichen Gestalt ist babylonischen Ursprungs, aus dem semitischen Orient den Römern vermittelt, und die religiöse Vorstellung vom *aigle solaire „psychofore"* ist eine Schöpfung der semitischen Astrolatrie, von den syrischen Kulten (Baal und Herrscherkult) her den Römern überkommen. Mit dieser Entwicklung scheint sich hier aber noch eine Linie zu kreuzen — Schnittpunkt ist Syrien —, die von den Pharaonen über Alexander und die syrischen Diadochen gleichfalls nach Rom führt, wie Cumont unter Verwertung des ihm von Gardiner (109 ff.) beigesteuerten Materials dar-

[1] Die Gangart kann wesentlichen Unterschied nicht begründen, findet sich doch auf Münzen Helios sowohl galoppierend wie ruhig reitend: Reitzenstein *Iran. Erlös. Myst.* 193 f., wo mehr über reitende (orientalische) Götter.

[2] H. v. Kiesling *Rund um den Libanon,* Friedliche Wanderungen während des Weltkriegs. Lpz. 1920, Dieterich. IV, 122 S. mit Karte u. 8 Tafeln.

[3] Cumont *Études Syriennes* Paris 1917, Picard. XII, 397 S. 4° mit 97 Abb.

[4] Hübsch ist wie ein antikes Mausoleum das Grab *d'un sheikh vénéré* wird (213), und in dem Teich bei Doliche noch heute die Fische darin als heilig gelten (186), ein Überbleibsel des syrischen Fischkultes.

legt. Dagegen kann er von Ronzevalles Hethiterhypothese nur sehr wenig Gebrauch machen. Ergebnisreich ist vor allem noch Nr. 5 *Doliche et Zeus Dolichènos.* Auf dem rebenbewachsenen Gipfel des Duluk-baba war wohl schon ein hethitischer Höhenkult gewesen, Dionysos wurde sein griechischer Nachfolger, wie das Fragment einer Kolossalstatue anzeigt, Dolichenus sein syrischer, der übrigens nicht erst im Römerreich zum Soldaten wurde. Ganz singulär ist der *μέγιστος ΩΠ θεός* der Weihinschrift eines Reliefs aus Mashtala, offenbar ein isopsephischer Geheimname eines dem Dolichenus gleichartigen Kriegergottes. Das letzte Kapitel bespricht einige syrische Gottheiten, ein Anhang teilt Inschriften mit, von denen No. 13 mit *Μοῖρα Ψυχή* Interesse hat. Zu den bedeutendsten Entdeckungen in religions- und kunstgeschichtlicher Hinsicht („byzantinischer" Stil im 1. Jhd. v. Chr.!) auf dem Boden Syriens gehören die Funde in Sâlihîeh am Euphrat, der alten makedonischen Kolonie Dura-Europos, über die mir die Berichte von **Breasted-Cumont** (Syria III 1922 S. 177—213) und von **Cumont**[1] dank der Freundlichkeit Cumonts vorliegen. Von größter Wichtigkeit sind die verschiedenen Wandgemälde mit Opferszenen, voll interessanten Kult-Requisiten, teils aus dem 1. Jhd. (Opfer dreier Priester mit spitzer, weißer Mütze und weißem Gewand in Gegenwart der Familie des Konon), teils aus dem 3. Jhd. (opfernder Tribun). Eine Künstlersignatur erklärt den ganz epichorischen Habitus dieser Fresken: *Ἰλάσαμσος ἔγραφε*, also ein einheimischer Künstler, der Name bedeutet *„le soleil est dieu"*. Auf dem einen Bilde (opfernder Tribun, Fahnenträger, Legionäre) sind links oben dargestellt in Kriegertracht, mit Nimbus, auf Postament gestellt die drei Götter von Palmyra Malachbel, Jaribol und Aglibol (nicht wie die Finder früher meinten drei Kaisergötter), links unten die *Τύχη Παλμυρῶν* und *Τύχη Δούρας* mit symbolischen Gestalten. Genannt sei nur noch ein zweifellos magisches 24 buchstabiges griechisches Alphabet *en gros caractères* unter einer Reihe von kleinen Bildern, ferner ein *dessin contre le mauvais oeil* und eine kleine Statuette des bekannten Aphroditetyps mit Fuß auf der Schildkröte.

33. Wohl noch nie ist so viel über Mysterienkulte und -religionen geschrieben worden wie in dieser Berichtsperiode; genug nenne ich, und dabei fehlt noch das mir nicht zugegangene Werk von Pettazzoni *I Misteri* 1923 mit seinen 353 S.

Von **de Jongs** bekanntem Buch[2] ist eine umgearbeitete Auflage

---

[1] F. Cumont *Rapport sur une mission à Sâlihîyeh sur l'Euphrate* (Acad. d. Inscript. et Belles-Lettres, Compt. Rend. 1923) Paris 1923, Picard. 30 S. *Le sacrifice du tribun Romain Terentius* (Monum. Piot) XXVI 1923, 1—46. *Une dédicace de Doura-Europos* (an Artemis): Syria V 1924 S. 346ff.

[2] K. H. E. de Jong *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, eth-*

erschienen, ohne daß allerdings sein Grundcharakter sich geändert hätte. Materialsammlungen wie die S. 164 ff. über Parallelerscheinungen im Gebiet der Magie und der Mysterien sind in jedem Fall dankenswert. Freilich die Frage nach den realen Vorkommnissen, nach den Grundlagen für die Erlebnisse der Eingeweihten ist im Ganzen nach wie vor ungelöst, vielleicht überhaupt in einer strikt beweisenden Art nicht lösbar. Aber ich kann nicht finden, daß der Versuch, mittels einer kritischen Stellungnahme zu den Erscheinungen des Okkulten, der „Parapsychologie", wie man jetzt sagen würde, eine teilweise Lösung anzubahnen, prinzipiell als unwissenschaftlich gebrandmarkt werden müßte. Wenn der Rezensent dieses Buches in der Phil. Wochenschr. 1919, 939 bemerkt: „Ich habe weder eigene Erfahrungen auf diesem Gebiet noch kenne ich die okkultistische Literatur oder wünsche sie kennen zu lernen. Nur als Philologe und Religionsforscher kann ich über das Buch reden", so ist das natürlich sein subjektives Recht; aber man kann immerhin fragen, ob nicht auch der Religionsforscher gut daran täte, sich mit der modernen wissenschaftlichen Literatur über okkulte Phänomene, Parapsychologie und dgl. zu befassen. Gewiß muß für uns die Geschichte der religiösen Denkformen und die Topik ihrer literarischen Fixierung im Vordergrund stehen (was bei de Jong zu kurz kommt); jedoch bezüglich der Frage nach den objektiven Grundlagen für die subjektiven religiösen Erlebnisse der Initianden, so heikel sie auch ist, sollte man erst dann mit einem *ignoramus*, *ignorabimus* resignieren, wenn alle Wege, die allenfalls zu einer, wenigstens teilweisen Antwort führen können, bis zu Ende gegangen.

Turchi, dessen großes *Manuale di storia delle religioni* 1922 in neuer Auflage erschien, und dessen *Saggi di storia delle religioni* (1924) auch Einzelprobleme der antiken Religionen behandeln — beide Werke werden in dem Bericht über Allgemeine Religionswissenschaft angezeigt werden —, hat auch eine Gesamtdarstellung der antiken Mysterienreligionen[1] veröffentlicht. Sie verleugnet ihren Ursprung aus Vorlesungen an der Universität Rom insofern nicht, als sie die exoterische Haltung beibehält und ihr Ganzes mehr Referat als Forschung bietet. Nach kurzen, allgemeinen Ausführungen über die verschiedenen Typen der Religionen werden nacheinander die antiken Mysterienreligionen besprochen: die Dionysosmysterien, Orphik, Eleusis, Samothrake und Andania, dann Osiris-Isis, Attis-Kybele, Adonis, Mithras. Das Hauptgewicht liegt auf der Geschichte der Kulte, des Klerus, des Rituals u. dgl., während die religi-

---

nologischer und psychologischer Beleuchtung. 2. völlig umgearbeitete u. stark vermehrte Aufl. Leiden 1919, Brill. VI, 448 S.

[1] N. Turchi *Le Religioni misteriosofiche del mondo antico*. Roma 1923, Libreria di Science e Lettere (Bardi). 220 S.

ösen Denkformen und Ideen, ebenso die liturgischen Formeln etwas zu kurz kommen. Die Arbeiten von Dieterich und Reitzenstein kennt und zitiert der Verfasser (allerdings nur in der ersten Auflage jeweils), jedoch auch diese haben keinerlei nachhaltige Spuren hinterlassen, was schade ist; denn die Gesamtauffassung der spezifisch religiösen Probleme hätte dadurch nur vertieft werden können. Besonders muß man bedauern, daß Turchi die 2. Aufl. von Reitzensteins Mysterienreligionen und sein iranisches Erlösungsmysterium nicht benützen konnte. Aber auch so schon war es unrichtig S. 196, 1 von der „Mithrasliturgie" zu sagen *in realtà tutto l' ambiente di crendenze che esso riproduce è di colorito egizio.* Gut ausgewählte Abbildungen und namentlich eine Karte der antiken Welt, auf der die Ausbreitung der einzelnen Mysterienreligionen anschaulich gemacht ist, sind willkommene Beigaben. Den Apparat konnte **Turchi** dadurch entlasten, daß er eine Sammlung der wichtigsten antiken Testimonia gesondert veröffentlichte[1] (leider fehlen in den Anmerkungen zu Kap. VII des Hauptwerkes die Nummern der Testimonia!). Die Auswahl ist zweckentsprechend; besonders erfreulich sind z. B. die Proben aus der großen „Isislitanei" Oxyrh. Pap. 1380. Aber vom philologischen Standpunkt aus muß man bemängeln, daß vielfach nicht die neuesten, kritischen Textausgaben zu Grunde gelegt sind; so mußte, um nur einiges herauszugreifen, Apollodor nach Wagner, Platon nach Burnet, Dio nach Arnim oder Budé, Apuleius nach Helm, Aristides nach Keil, Firmicus Maternus nach Ziegler, der Demeter-Hymnos nach Allen oder Allen-Sikes zitiert werden. Außer letzterem hätte auch der Pap. Berol. 44 (Berl. Klassiker-Texte V 1,7 ff.) Aufnahme verdient. Kerns Orphica lagen dem Verfasser offenbar noch nicht vor. Bei den Inschriften wären gegebenenfalls Hinweise auf die Nummern der Sylloge, Ziehens und Dessaus erwünscht gewesen wegen der sachlichen Erklärung. Hoffentlich kann der Verfasser bei einer zweiten Auflage derartige Umgestaltungen vornehmen, die sein Quellenbuch brauchbarer machen werden.

Beiläufig sei auch auf **Clemen**, zum Ursprung der griechischen Mysterien[2] verwiesen (Vergleichemit Erscheinungen aus der Religion der Primitiven).

Im Brennpunkt der Diskussion stehen die hellenistischen Mysterienreligionen. Die Neubearbeitung von **Reitzensteins**[3] gleichna-

---

[1] N. Turchi *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici* (collezione „*ΓΡΑΦΗ*", Ricerche e Testi di Storia e Litteratura religiose no. 3) Roma 1923, Libreria di Cultura. VIII, 303 S.

[2] *Anthropos* XVIII/XIX 1923/24 S. 431—446.

[3] R. Reitzenstein *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, 2. umgearbeitete Aufl. Lpz. 1920, Teubner. VIII, 268 S. — Was in seiner Rezension Gruppe *Ph. W.* 1921, 362 f. über Apuleius' Meta-

migem Buch wird (im Zusammenhang mit gleich noch zu nennenden Arbeiten von ihm) die Forschung der nächsten Zeit wohl aufs stärkste anregen. Denn abgesehen von der durch Berücksichtigung neuerer Literatur bedingten Erweiterung bringt die zweite Auflage eine einschneidende Umorientierung. Neben Ägypten tritt nun als mindestens ebenso stark, ja noch nachhaltiger einwirkendes Quellgebiet für das komplexe Gebilde der Mystenreligionen der Iran. Reitzenstein spricht jetzt von „persischen oder ägyptisch-griechischen Schriften" (44) wo die erste Aufl. nur ägyptisch-griechische gekannt hatte. Es ist jetzt die „iranisch-hellenistische Mystik", die auf das NT wirkt. Und in der Hermetik wird der gleiche Faktor herausgearbeitet. Zu den altpersischen Texten treten manichäische und mandäische Urkunden, aus denen auf ältere iranische Vorstellungen zurückgeschlossen wird. Das Christentum war vielfach empfangender, weit weniger als man bisher annahm gebender Teil. Schon vor Alexander gehen Ausstrahlungen von Iran bis nach Ägypten aus, und hinter Iran erhebt sich Indien. Die Kühnheit dieses Versuchs, statt unabhängiger Parallelbildung historische Deszendenz zu erweisen und den Weg der Übernahme und Abhängigkeit im einzelnen zu fixieren, ist so groß, daß die verschiedensten Einzelwissenschaften zur Nachprüfung werden schreiten müssen. Voll überzeugt bin ich von Reitzensteins Beurteilung der Mithrasliturgie, wo der Einzelnachweis iranischer Gedankenreihen evident erscheint — da lagen die Vorbedingungen auch günstig. Ebenso halte ich mit ihm fest am iranischen Grundcharakter der Göttin Psyche. Dagegen bedarf m. E. das Verhältnis von Mythos und Märchen in diesem Falle noch der Klärung. Ich verweise auf meine Neubearbeitung des entsprechenden Kapitels in Friedländer-Wissowas Sittengeschichte[1]. Die wichtigsten Arbeiten, in denen **Reitzenstein** seine neue Auffassung zu begründen unternahm, die nun auch dem Buch über die Mysterienreligionen den neuen Charakter aufprägt, nenne ich in der Anmerkung.[2] Auf das Hauptwerk, das iranische

---

morphosen vorträgt, ist absurd. Zu den folgenden Darlegungen vgl. auch *DLZ* 1922, 369ff.

[1] S. unten S. 139.

[2] R. Reitzenstein *Die Göttin Psyche i. d. hellenist. u. frühchristl. Literatur* (Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1917 X) Heidelberg 1917, Winter. Vgl. Preisendanz *DLZ* 1917, 1428ff. *Das Mandäische Buch des Herrn d. Grösse u. d. Evangelienüberlieferung* (ebenda 1919 XII). Darüber wird Bultmann berichten, der diese Untersuchungen fortgeführt hat, zuletzt *ZNTW* 1925, 100ff. R. Reitzenstein *Das iranische Erlösungsmysterium*. Religionsgesch. Untersuchung. Bonn 1921, Marcus u. Weber. XII, 272 S. Vgl. Reitzensteins weitere Arbeiten: *Iranischer Erlösungsglaube* ZNTW 20, 1921, 1ff. *Mani und Zarathustra* Nachr. Gött. Gesellsch. 1923, 249ff., seine Rezension von Scheftelowitz (*Die Entstehung der manichäischen Religion und das Erlösungsmysterium* 1922) in den Gött. Gel.-Anz.

Erlösungsmysterium, wird unser Spezialreferent eingehen. Mir steht es nur zu, auf die 1. Beigabe „Aion und die ewige Stadt" zu verweisen, — dies aber mit allem Nachdruck. Für die Entwicklungsgeschichte dieses Gottes, sein Verhältnis zu Sarapis, Agathodaimon, dem Kaisergott, Christus, Konstantin d. Gr. usw. ist da wirklich die Grundlegung geschaffen, mag man auch über Einzelheiten verschiedener Ansicht sein.[1] Daß gerade in der Aion-Gestalt das orientalische Erbe handgreiflich ist, wird niemand leugnen können. Wie gewöhnlich bei Reitzenstein fallen noch neben der Hauptuntersuchung auf die verschiedenartigsten Materien oft überraschende Streiflichter, vieles wird noch nebenbei ins Reine gebracht, so daß niemand, der sich mit spätantiker Religion beschäftigt, an diesem erstaunlich reichen Buch vorbeigehen darf.[2] Unsere Wissenschaft mag stolz darauf sein, daß gerade ein klassischer Philologe es war, der die religionsgeschichtliche Ausmünzung jener kostbaren orientalischen Funde in die Wege geleitet hat, auch auf die Gefahr hin zu irren — wenn nur die Nachprüfung derer, die dazu berufen sind, der Sache zu gute kommt.[3]

Soweit das Aionproblem mit dem der IV. Ecloge Virgils, mit der „Geburt des göttlichen Kindes" zusammenhängt, hat nach Reitzenstein Ed. **Norden**[4] die bedeutendsten Ergebnisse gewonnen und schon seiner-

---

1923, 37ff., ferner seine Aufsätze *Vorchristliche Erlösungslehren* und *Weltuntergangsvorstellungen. Eine Studie zur vergleichenden Religionsgeschichte,* die in der Kyrko Historik-Arskrift 1922 und 1924 erschienen sind.

[1] Z. B. ist es mir nicht wahrscheinlich, daß die triadischen Ewigkeitsformeln ihren historischen Ursprung in Indien haben. Denn die Konsequenz wäre, daß man die Orientalisierung des Hellenentums bei den Vorsokratikern schon einsetzen läßt. Ich rechne überhaupt stärker mit Konvergenz als Abhängigkeitsverhältnissen.

[2] Bei S. 252 (ἐξομολόγησις, kleinasiatische Beichtinschriften) hätte auf Steinleitner verwiesen werden können, der das vollständigste Material bietet, vgl. jetzt auch Latte d. *Archiv* 20, 292, bei 238 (Aion als Türhüter) auf Wünschs Aionamulett (φυλακτήριον für ein Haus). vgl. *Archiv* 19, 175.

[3] Mit Scheftelowitz' Gegenschrift hat sich Reitzenstein schon auseinandergesetzt, s. oben S. 118 Anm. 2, mit dem Buche von O. G. v. **Wesendonk** *Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung.* Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Hellenismus (Hannover 1924, Lafaire 214 S.) wird er es wohl noch tun. Wesendonk zieht manche Linien wesentlich anders als Reitzenstein, sucht schärfer Iranisches und Nicht-Iranisches abzugrenzen und letzteres seiner Herkunft nach zu bestimmen, wobei die Expansion von Griechischem und Hellenistischem in den äußersten Orient hinein stärker gewürdigt wird als bei Reitzenstein selbst. Auch dieses Werk soll seinerzeit von Ed. Lehmann in seinem Bericht besprochen werden. Ich habe es hier nur genannt, weil es auch den Altphilologen angeht.

[4] Ed. Norden *Die Geburt des Kindes.* Geschichte einer religiösen Idee. (Studien der Bibliothek Warburg III) Leipzig 1924, Teubner 172 S. Vgl. mein ausführliches Referat über Norden und Bolls Studie zur 4. Ecloge *Philol. Wochen-*

seits eine ganze Literatur angeregt oder doch mitbestimmt, die für die zentrale religiöse Idee der Verheißung eines neuen Weltheilandes und eines neuen, glücklicheren Zeitalters, sowie für den ganzen Fragenkomplex der Berührungen zwischen Orient und Okzident, speziell Indien, Iran, Vorderasien, Ägypten, Hellenentum, Judentum, Christentum wertvolle Aufschlüsse ergeben hat. Doch soll davon teils in den Berichten über die jeweiligen Disziplinen, teils in einer Mitteilung über die Bibliothek Warburg, die im nächsten Heft erscheint, gesprochen werden. Einstweilen seien in der Anmerkung[1] nur die Schriften aufgeführt.

Von **Cumonts** bekannter kleinen Ausgabe der Mysterien des Mithra[2] hat **Latte** die 3. deutsche Auflage besorgt, auf Grund der 3. französischen Edition von 1913, unter Verwertung von Notizen Cumonts und eigener Ergänzungen. Vermehrt ist vor allem die Liste der Denkmäler (am wichtigsten wohl der Mithrastempel in Garob im Fajum aus dem 3. Jahrh. vor Chr.) und der Texte, und ein Register beigegeben. Für die 4. Aufl. fallen hoffentlich die Hemmungen weg, die jetzt zu mechanischer Reproduktion der 2. Aufl. nötigten, sodaß nur kleinere Eingriffe in deren Text möglich waren, und die Übersetzung Gehrichs nicht so gründlich gebessert werden konnte, wie des öfteren nötig. Hinsichtlich der Verbreitung des Mithras — aber auch der anderen orientalischen Kulte im römischen Germanien s. jetzt Drexel, Götterverehrung im röm. Germ. (XIV. Bericht d. Röm. German. Kommission 1922) S. 60ff. Von **Dieterichs** Mithrasliturgie habe ich die 3. Aufl.[3] herausgegeben, natürlich ohne in seinen Text einzugreifen, nur der von Wünsch der 2. Aufl. zugefügte Anhang wurde um 20 Seiten erweitert. Dabei konnten die neuen Lesungen des Pariser Papyrus von Preisendanz verwertet werden, dagegen erschien Eitrems Nachprüfung (s. S. 124) erst nach Herausgabe des Buches. Die Hauptgedanken Dieterichs über die Formen der Gottvereinigung

---

schrift 1924, 893—908 sowie Reitzensteins Anzeige beider Arbeiten in der internationalen kritischen Zeitschrift *Litteris* I 1924, 153ff.

[1] F. **Kampers** *Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik.* Leipzig 1924, Teubner. VI, 178 S. 4 Tafeln. R. **Kittel** *Die hellenistischen Mysterienreligionen und das Alte Testament* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament N. F. 7) Stuttgart 1924, Kohlhammer. IV, 100 S. W. **Weber** *Der Prophet und sein Gott.* Eine Studie zur vierten Ekloge Vergils (Beihefte zum Alten Orient III) Leipzig 1925, Hinrichs. IV 158 S.

[2] F. Cumont *Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgesch. der römischen Kaiserzeit.* Autorisierte deutsche Ausgabe von G. Gehrich. 3. vermehrte und durchgesehene Aufl. besorgt von K. Latte. Leipzig—Berlin 1923, Teubner. XV, 248 S. mit 21 Abb. u. einer Karte. Vgl. dazu Greßmann *DLZ* 1924, 336ff. Hepding *Hess. Blätter f. Volksk.* 22 (1924) 97f.

[3] A. Dieterich *Eine Mithrasliturgie.* 3. erweiterte Auflage hrsg. v. O. Weinreich. Leipzig—Berlin 1923, Teubner. X, 269 S.

popularisiert **Burger**[1] und verbindet sie mit einer Skizze der Mysterienreligionen. Neues oder Eigenes will das Heftchen wohl nicht bringen. Ergiebiger zur Orientierung ist der ebenfalls populär gehaltene, solide Vortrag von **Hopfner.**[2] In kurzen Zügen zeichnet **Hopfner**[3] ein Bild von der Entwicklung der griechischen Mystik; natürlich kann ein solcher Vortrag nicht erschöpfend sein, aber eine Gestalt wie Aelius Aristides, dessen ekstatische Asklepiosverehrung doch unzweifelhaft stark mystische Elemente aufweist, vermißt man ungern.

Auf dem Gebiete der Hermetik ist seit J. Krolls bekanntem Werk, zu dem Reitzenstein allenthalben Stellung nimmt, eine bedauerliche Niete herausgekommen: Heinrici, Die Hermesmystik und das Neue Testament (Lpz. 1918), was im neutestamentlichen Bericht besprochen werden soll. Reitzenstein hat es völlig widerlegt, GGA 1918, 241—272, vgl. auch Posselt, Ph. Woch. 1919, 1153ff., 1181ff. Die so notwendige textkritische Ausgabe, die uns von Parthey befreit, ist soeben erschienen als 1. Bd. von **Scotts** Hermetica.[4] Das riesige Werk ist auf 4 Bände berechnet, Bd. 2/3 soll den Kommentar, der 4. Testimonia, Appendices, Indices bringen. Im vorliegenden ersten gibt die Einleitung Auskunft über das Wesen der Hermetik; diese Seiten sind wohl nur als erste Orientierung des Lesers gedacht. Die erhaltenen griechischen Traktate werden dem 3. Jahrh. n. Chr. zugeteilt, die Zusammenhänge mit der griechischen Philosophie und Ägypten hervorgehoben. Von Jüdischem sei wenig, von Christlichem so gut wie nichts zu spüren (allenfalls in XIII). Dies letztere hatte sich Scott schon ergeben, ehe er Krolls Buch las, der ja christliche Einflüsse auch ablehnt. Zu Reitzensteins Iran-Hypothesen nimmt der Verfasser noch keine Stellung, da er hier von dessen „Mysterienreligionen" nur die erste Auflage, noch nicht die zweite oder die anderen neueren Arbeiten Reitzensteins verwertet. Auch Heinrici lehnt er ab, noch ohne die obengenannten Rezensionen zu kennen. Er

---

[1] Fr. Burger *Antike Mysterien* (Tusculum Schriften H. 1) München 1924, Heimeran. 32 S.

[2] Th. Hopfner *Die griechisch-orientalischen Mysterien.* Leipzig 1924, Theosophisches Verlagshaus. 46 S.

[3] Th. Hopfner *Griechische Mystik.* Leipzig, Theosophisches Vereinshaus 1922 (S. A. aus Theosophie XI Heft 3—12) 34 S. Th. Hopfner *Orient u. griech. Philosophie* (Beih. z. Alten Orient IV) Lpz. 1925, Hinrichs wird von Wundt besprochen werden.

[4] W. Scott *Hermetica.* The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus, ed. with english translation and notes by W. S. vol. I: Introduction, texts and translation. Oxford, 1924. Clarendon Preß. 549 S. Vgl. dazu Pfister *Phil. Woch.* 1925, 615ff. Bei der Korrektur kann ich nur noch das Erscheinen von Bd. II *(Notes on the Corp. Herm.)* notieren, ebenda 1925, 482 S.

betrachtet die Hermetika lediglich als philosophisch-religiöse, sozusagen theologische (ich würde fast sagen theosophische) Dokumente und betont im Gegensatz zu Reitzenstein das Fehlen des kultisch-rituellen Momentes. Die Einleitung orientiert dann über die Überlieferung der aufgenommenen Texte: das Corpus Hermeticum, den Asclepius des Ps. Apuleius und Parallelüberlieferung, die Excerpte bei Stobaeus und die Fragmente bei Lactanz, Kyrill usw. Von der Ausgabe ausgeschlossen sind die astrologischen, alchemistischen, magischen etc. „Hermetica". Als Corpus bringt Scott die 14 Traktate Partheys, praktischerweise in dessen Numerierung, obwohl er Reitzenstein einräumt, daß zwischen I und II ein Traktat ausgefallen ist und obwohl er XI und XII seinerseits in je zwei Traktate zerlegt (XI 1, 2; XII 1, 2), sodann mit Reitzenstein XVI—XVIII. Eine no. XV fehlt, denn Flussas XV gehört zu den Excerpten. Es werden also als ursprünglicher Bestand 20 Traktate angesetzt, glücklicherweise aber weiterer Zählungsverwirrung vorgebeugt dadurch daß Scott, wie eben dargelegt, sich der eingebürgerten Zählweise anpaßt. Zu den 15 von Reitzenstein benutzten Handschriften des Corpus fügt Scott noch 3 Bodleiani des 15. und 16. Jahrh. hinzu. Alle erhaltenen Hss. gehen auf einen Codex zurück, wohl den des Psellos; damit ist die Zusammenordnung zum Corpus auf spätestens etwa 1050 fixiert, aber Spielraum nach rückwärts bleibt. Denn wenn auch Stobaeus und die andern Zeugen nur Einzeltraktate zitieren, rechnet Scott doch mit der Möglichkeit, daß es, von ihnen nicht benützt oder als solches nicht zitiert, schon das vollständige Corpus gegeben habe. Die älteren Ausgaben sind kritisch besprochen, ebenso die neuere Literatur, diese aber sehr unvollständig (s. oben!). Angenehm fällt in der Ausgabe selbst (mit englischer Übersetzung und Apparat) auf, daß öfters gehobene Partien *κατὰ κῶλα καὶ κόμματα* abgesetzt sind. Vor der Lektüre des von Scott gestalteten Textes muß man sich erst aus S. 24f. mit dem komplizierten Apparat verschiedener Klammern vertraut machen, die dann aber sofort ein klares optisches Bild von dem ja sehr schlechten Stand der Überlieferung geben, der dem Editor einen weiten Spielraum zu Konjekturalkritik läßt. Von ihr macht Scott wohl zu reichlich Gebrauch; doch wird das Gesamturteil über die Textgestaltung erst nach dem Durcharbeiten des Kommentars gefällt werden können.

Eines der Grundbücher antiker „Theosophie", Mystik, Okkultismus, nämlich Jamblichs *de mysteriis*, hat **Hopfner**[1] zum erstenmal ins Deutsche übersetzt. Das Theosophische Vereinshaus, das bei heuti-

[1] Jamblichus *Über die Geheimlehren* übers., eingel. u. erkl. v. Th. Hopfner (= Quellenschriften d. griech. Mystik Bd. I) Leipzig 1922, Theosophisches Verlagshaus. XXIV, 278 S. Vgl. Leisegang *OLZ* 1924, 203f. und Hopfners Entgegnung (Theosoph. Verlagshaus)

gen Verhältnissen eine sechsbändige Reihe von „Quellenschriften der griechischen Mystik" wagen kann, verfügt offenbar über respektable Mittel. Auch ein Zeichen der Zeit, von dem diesmal aber wenigstens die Wissenschaft profitiert, denn Hopfners anerkennenswerte Leistung bringt dem Religionshistoriker das krause Buch näher. Die Übersetzung geht vielfach in Paraphrase über, ist auch nicht frei von Versehen, was beides angesichts der Schwierigkeit des Textes nicht verwunderlich ist. Die Einleitung und reichhaltige Erläuterungen dienen zwar vorwiegend wohl den Lesern aus Laienkreisen, bieten aber auch dem Fachmann manche nützlichen Materialien. Im Gegensatz zu seiner früheren Ansicht (vgl. oben S. 47) hält Hopfner jetzt den Jamblich für den Verfasser, sich der Beweisführung von Rasche anschließend (ohne aber Geffckens neue Beobachtungen zu benützen, Ausgang d. gr. röm. Heidentums 203). Darüber ist nun wohl, da auch Christ-Schmid (II^6 1053) und Überweg-Prächter (I^{11} 639) sich für Jamblichs Autorschaft aussprechen, Einhelligkeit erzielt. Über Wert oder Unwert seines Buches wird der Streit weitergehen: ich selbst halte Geffckens Urteil für zu hart.

34. Von der Mystik zur Magie leitet zwanglos **Dornseiffs**[1] ausgereiftes Buch über das Alphabet über. Wenn auch die Antike im Mittelpunkt steht, so greift die Untersuchung doch nach allen Seiten aus, alten Orient, Christentum, Judentum, Islam, Mittelalter, auch Allerneuestes einbeziehend. Über göttliche und heroische Schrifterfinder, *στοιχεῖον*, *elementum*, pythagoreische Zahlensymbolik, symbolische Buchstaben, Zusammenhang mit Schule und Astrologie wird man belehrt, die Verwendung der Vokalreihen und Konsonantengruppen in Zauber, Mantik und Rätselspiel an reichem Stoff dargelegt, über die Geheimwissenschaft der Gematrie und Kabbala kann man sich ebenso Rats erholen wie über Akrostichis, Palindrome und volkstümliches Zahlenspiel, über das *ΑΩ*, *ΧΜΓ*, Nomina sacra sogut wie über modernstes Notarikon in Ila, Delag, Hapag usw. Ein Corpus der ABC-Denkmäler, das Dieterichs Zusammenstellungen erheblich vervollständigt, beschließt das Ganze.

Das Gesamtgebiet der griechisch-römischen Magie überschaut **de Jong**[2], den Stoff je nach den Fundstellen (überwiegend antike Autoren, wenig Inschriften, reichlichere Proben aus Zauberpapyri) auf geschichtliche Epochen verteilend, am stärksten die letzte unterstreichend (ca. 200 n. Chr. — 500 n. Chr., die so ergiebige Epoche, wo sich die Philosophie

---

[1] F. Dornseiff *Das Alphabet in Mystik u. Magie* (in Bolls *Στοιχεῖα* H. VII) Leipzig 1922, Teubner. VI, 177 S. Einige Nachträge s. *DLZ* 1924, 181ff., ferner oben S. 115, Hepding *Hess. Bl. f. Volksk.* 21, 72ff.; mehr bringt demnächst Hallo in d. *Archiv*. Dornseiff selbst muß schon eine zweite Auflage vorbereiten.

[2] K. H. E. de Jong *De Magie bij de Grieken en Romeinen* Haarlem 1921, de Erven F. Bohn. VIII, 246 S.

in den Dienst der Magie stellte). Auf Systematisierung der einzelnen Zauberkategorien ist also verzichtet[1], der kulturgeschichtliche Überblick ist, zumal für die Reihe der Schriften, der de Jongs Buch angehört (eine Volksuniversitäts-Bibliothek), entschieden zweckmäßiger. Die Einstellung auf ein weiteres Publikum brachte es mit sich, daß die vielen ausgewählten Textproben übersetzt wurden, aber die genauen Stellennachweise und Literaturverzeichnisse nach den einzelnen Kapiteln machen das kenntnisreiche Werkchen auch dem Fachgenossen nützlich. Hie und da werden auch Parallelen aus nichtantikem Brauch angeführt und Seitenblicke auf Probleme der Parapsychologie geworfen. Teilweise deckt sich mit diesem Überblick das unten S. 148 anzuzeigende Werk des amerikanischen Historikers Thorndike, das die Geschichte der Magie bis ins 13. Jahrh. hinab verfolgt.

Erfreulicherweise hat sich die Lage des wissenschaftlichen Verlages in Deutschland wieder soweit gebessert, daß das von Preisendanz ausgearbeitete Corpus der Zauberpapyri, das ein dringendes Bedürfnis ist, von Teubner definitiv übernommen wurde. Dieser Ausgabe wird es zu statten kommen, daß Eitrem in Berlin, Paris und London eine Revision der wichtigsten Zaubertexte vornahm.[2] Nicht minder willkommen wird dem Bearbeiter des Corpus ein weiteres Werk noch gewesen sein: die (neben Dornseiffs Alphabet) bedeutendste Neuerscheinung auf dem Gebiete des Zauberwesens: Hopfners[3] zweibändiges Werk über Offenbarungszauber. Hopfners Kenntnis der spätantiken wie der ägyptischen Literatur befähigten ihn zu dieser Arbeit wie wenige sonst. Sie gibt noch mehr als der Hauptteil verheißt, ist fast ein Repertorium der spätantiken Magie, insofern sie irgendwie persönlich gedachte höhere Wesen, Dämonen, Götter in Mitleidenschaft zieht; nur die ganz primitiven Formen des Zaubers liegen im allgemeinen außerhalb der Kreise der Betrachtung; ihr Radius ist absichtlich nur selten soweit verlängert worden, daß er ins Mittelalter oder zu den Primitiven hereinreichte.

---

[1] Das Register bietet dafür einigermaßen Ersatz.

[2] S. Eitrem *Zu den Berliner Zauberpapyri* (Videnskapsselskapets Forhandlinger fer 1923 no. 1). *The Greek Magical Papyri in the British Museum* (ebenda no. 3). *Les Papyrus magiques Grecs de Paris* (Videnskapsselskapets Skrifter II. Hist.-filos. kl. 1923 no. 1). Kristiania 1923, Dybwald. Vgl. Preisendanz *DLZ* 1924, 1505ff., 1643. Dazu soeben Eitrem *Papyri Osloenses fasc. I: Magical Papyri* (Norske Videnskaps-Akademi i Oslo) Oslo 1925, Dybwald. Mustergültige, reichillustrierte Ausgabe, englische Übersetzung, eingehender Kommentar.

[3] Th. Hopfner *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*. Mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretischen Dämonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen. Bd. I, II, (Studien zur Paläographie und Papyruskunde hrsg. v. Wessely XXI. XXIII) Leipzig 1921. 1924, Haessel. VI 265, IV 172 S.; 30 und 15 Abb. 4°. Ausführliche Anzeige gab ich *Phil. Woch.* 1925, 795ff.

Eine Beschränkung, die man bedauern kann, die andrerseits aber der Arbeit, so wie sie ist, große Geschlossenheit und Einheitlichkeit verbürgt. Für die offenkundige Abhängigkeit des Mittelalters von der Antike in diesem Punkte gibt ja das gleichzeitig herausgekommene Werk von Thorndike alles Wesentliche (s. unten S. 148). Es ist unmöglich, den Inhalt von Hopfners Arbeit in einigen Sätzen zu charakterisieren; auch was ich im folgenden herausgreife, gibt kein irgendwie erschöpfendes Bild. Am Anfang des Werkes steht die Schilderung des „Zwischenreichs": der Dämonen, Angeloi, Heroen und der vom Körper getrennten Seelen sowie ihres freundlichen oder feindlichen Verhältnisses zu den Menschen. Auf Grund der das All durchwaltenden Sympatheia kann der Mensch das Zwischenreich und die Götter beeinflußen durch Verwendung sympathetisch-symbolischer Tiere, Pflanzen, Steine, Metalle, Körperteile (*συμπάθεια* zwischen Mikro- und Makrokosmos), Körperkräfte wie Stimme, Sprache (Götternamen aussprechen, voces mysticae, Vokalzauber, Nachahmung von Naturlauten). Vorbedingungen für das Gelingen des Zaubers sind Beobachtung von Zeit und Ort, Reinheit, richtiger Vollzug der Opfer, *κλήσεις*, *πράξεις*, Anwendung von speziellen Schutzmitteln (Amulette), Wissen um die Formeln, die den „Besen" wieder in seine Ecke schicken, wenn er seine Schuldigkeit getan. Der zweite Band behandelt die Lehrbarkeit der magischen *γνῶσις* und *τέχνη* und die Völker und Individuen, die besonders im Besitz dieser Fähigkeiten sind; sodann die Beurteilung der Zauberei durch die öffentliche Meinung in der Antike und im Christentum (Zauberei und Religion, Philosophie, Staat). Ferner ihre Formen: Theurgie, Magie im engeren Sinn, Goëtie. Hinsichtlich der Ziele und Mittel und Methoden des Zaubers sind Angriffs- und Schadenzauber zur Goëtie, Schutz-, Abwehr-, Liebes-, Machtzauber zur Magie im engeren Sinn, Erkenntnis- und Offenbarungszauber zur Theurgie zu rechnen. Doch kann man sich auch des Offenbarungszaubers bedienen, um einen jener niedrigeren Zwecke zu erreichen, und so scheidet Hopfner den Offenbarungszauber seinerseits wieder in eine theurgische, magische, goëtische Spielart. Die theurgische Divination erfolgt durch den ekstatischen Seelenaufschwung, wie ihn besonders Philosophen und Theosophen an sich erleben und schildern (Neuplatoniker). Verwandt ist die Götterschau in Mysterien (Besprechung der „Mithrasliturgie"). Den theurgischen Offenbarungszauber des Magier kennen wir aus zahlreichen Rezepten der Zauberpapyri. Hopfner gibt von solchen über 60 (griechische und demotische) mit kritischem Apparat, Kommentar und Übersetzung in den letzten drei Vierteln des 2. Bandes heraus, verteilt auf die einzelnen Kategorien, die ich jetzt noch — nur stichwortartig — charakterisieren muß: Sichtbarmachung höherer Wesen im Wachzustand (*αὔτοπτοι συστάσεις*), im Schlaf (Traumdivination). Dem magischen Offen-

barungszauber dienen Lychno-, Hydro-, Lekano-, Phialo-, Skypho-, Katoptromantie, ferner das Hineinbannen der (unsichtbar bleibenden) höheren Wesen in bestimmte Medien, Menschen oder Tiere, aus denen sie dann antworten (Besessenheit,[1] ἐγγαστρίμυθοι, ἀλεκτρυομαντεία, Orakeltiere). Der goëtische oder mechanische Offenbarungszauber bedient sich hingegen unbelebter Medien: Stein-, Ring-, Würfel-, Sieb-, Stab-, Gersten-, Mehl-, Beil-, Eierwahrsagung u. ä. Das letzte Kapitel des ganzen Werkes — das Wessely autographiert hat, im 2. Band seitenweise augenmörderisch eng — behandelt die Nekromantie in weitem Umfang, von Homer bis in den Talmud. Gute Register — in denen ich nur eine systematische Berücksichtigung der im Zauber verwendeten Zahlen vermisse (gelegentliche kommt vor) — sind beiden Bänden beigegeben.

Die antiken Bezeichnungen für die in den Dingen wirksamen „Kräfte“ physikalischer, magischer und religiöser Art untersucht **Röhr.**[2] δύναμις, ἐνέργεια ist das üblichste; ἐ. kann geradezu „Zauberei“ bedeuten. πρᾶξις bezeichnet ebenso das *mana*, desgleichen, aber seltener, σθένος, κάρτος, μένος, θάρσος, χάρις. Im Lateinischen entspricht *vis, virtus, potentia, efficacia, eventus, effectus, medicina, venenum, actus.* Im Mittelalter ist *virtus* das üblichste, es bezeichnet speziell die Wunderkraft; sonderbar daß Röhr S. 31 f. sich die völlige Analogie von ἀρετή = Wunderkraft, Wunder entgehen ließ (vgl. hierzu meine Neuen Urkunden z. Sarapis-Religion, Index s. v. und Sylloge³ 1172 adn. 8). Das 2. Kap. behandelt die Begriffe συμπάθεια und ἀντιπάθεια (ohne Stemplingers oben Bd. 22, 328 angezeigte Arbeiten zu benutzen), das 3. spezielle Bezeichnungen und besondere Erscheinungsformen der Zauberkraft (φυσικός, ἄφραστος, ἄρρητος, ἀπόρρητος, μυστήριον, θεῖος, *sacer* usw., ἀπόρροια u. a. m.), das 4. Kap. die ἰδιότητες ἄρρητοι (∼ *qualitates occultae* des Mittelalters) und die Wirkungen καθ' ὅλην τὴν οὐσίαν. Leider fehlt ein Register der wichtigsten Termini. Der Verfasser, der im Anthropos XIV/XV über das Wesen des Mana geschrieben hat und die in der vorliegenden Abhandlung fehlenden Wirkungen der Gestirne auf die irdischen Erscheinungen später zu besprechen denkt bei Ausdehnung dieser Studien auf die mittelalterlichen *qualitates occultae,* umschreibt den okkulten Kraftbegriff meist mit dem polynesischen Worte *mana,* das sich ja in der religionswissenschaftlichen Diskussion sehr stark eingebürgert hat; er hätte darauf hinweisen können,

[1] Ich benutze die Gelegenheit um auf das interessante Buch von T. K. **Österreich** *Die Besesssenheit* (Langensalza 1921, Wendt und Klauwell. VIII, 403 S.) hinzuweisen. Da ist eine Fülle von Material über Besessenheitszustände und Exorzismus aus alten und neuen Zeiten religions- und parapsychologisch analysiert und beurteilt. Ein Buch, das auch dem Philologen mancherlei Anregung bietet.

[2] J. Röhr *Der okkulte Kraftbegriff im Altertum* (Philol. Suppl. Bd. XVII Heft 1). Leipzig 1923, Dieterich. 133 S.

daß Pfister das irokesische *orenda* bevorzugt, wenn er von solchen unpersönlichen Kräften, Lebens- und Zauberkraft irgendwelcher Objekte spricht (vgl. P.-W. Realenc. XI 2113ff.), während Preisigke in solchen Fällen vom „Fluidum“ zu reden pflegt (s. oben S. 95 Anm.). Welche Terminologie man wählt, ist schließlich Geschmackssache, die Hauptsache ist, daß durch all diese Untersuchungen der „Kraft“glaube der Antike aus seiner Isolierung gelöst und in weite, allgemeinmenschliche Zusammenhänge hineingestellt wird. Auf den Kraft- und Energiebegriff der modernen Naturwissenschaft geht die Einleitung ein.

Zwei auf Tongefäße eingeritzte Verfluchungen gibt Erich **Diehl**[1] bekannt. Auf dem älteren Stück (5. Jahrh.?) ist neben einem Phallos mit Testikeln beigekratzt *Παρθενίο(ν) κύων τὴν ψωλὴν δάκοι*, das jüngere bietet zweimal das rätselhafte *ταμπαρμη* (skythischer Gott oder Dämon?): *ταμπαρμη Σιττυρᾶ τὴν γλῶσσαν, ταμπαρμη καὶ Θεμιστᾶ καὶ Ἐπικράτευς καὶ τὴν δύναμιν* (so m. E. richtig Pfister, Phil. Wochenschr. 1925, 381, während man bisher *Δύναμιν* als Eigennamen las).

An einer Stelle, wo man es nicht erwartet, findet man allerlei über den auf Bart und Haar bezüglichen Aberglauben und Brauch (Scheren, Barttracht, Haar Sitz der Kraft, Anfassen des Bartes bei Bitten): in **Günterts**[2] Etymologie von *ἄνθρωπος*, das er als „Mann“, und zwar „den mit bärtigem, stachligem Gesicht“ (aus **ἄνθρωψ, ἄνθρο-ωπος*) auffaßt; von Mann über die weitere Bedeutung 'Mensch' kommt dann, aber erst jüngeren Datums, *ἡ ἄνθρωπος* zu stande.

Der lange vernachlässigten, volkskundlich so ergiebigen griechischen Geoponiker nimmt sich **Fehrle**[3] an; durch Heranziehung der orientalischen Übersetzungen gewinnt er neue Hilfsmittel für die eigenartige Textgeschichte und für die Textgestaltung. Als Probe ist das Kapitel über Hagelzauber (I 14) vorgelegt und mit einem Sachkommentar versehen, der von umfassendster volkskundlicher Belesenheit zeugt. Eine Neuausgabe der ganzen Geoponica, womöglich mit Kommentar, würde dem Vf. allseitig gedankt werden.

Die Kontinuität auf dem Gebiete des Aberglaubens tritt lebhaft in Erscheinung auf einem Papyrusamulett in Kristiania (4./5. Jahrh.), das nach seinem Zusammenhang mit antiker Magie **Eitrem**, nach seinem

---

[1] E. Diehl *Defixionum ostraca duo* (S.-A. aus Acta Universitatis Latviensis VI 1923 S. 225—230, 2 Abb.); vgl. Thomsen *Ph. Woch.* 1924, 1151.

[2] H. Güntert *Eine etymologische Deutung von griech. ἄνθρωπος* (Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1915, X). Heidelberg 1915, Winter. 17 S. Dazu *B. ph. W.* 1916, 1639f.

[3] E. Fehrle *Studien zu den griech. Geoponikern* (= *Στοιχεῖα* III), Lpz. 1920, Teubner; II, 51 S. vgl. auch Fehrle *Richtlinien z. Textgestaltung d. griech. Geop.* (Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1920, XI).

theologischen Gehalt **Fridrichsen** kommentierten[1]; man erhält auch eine Liste der bis jetzt veröffentlichten altchristlichen Amulette, und in einem Exkurs publiziert Eitrem eine Anzahl von magischen Gemmen (Salomon-Gemmen) der Sammlung Ustinow. Ähnliches behandelt mit gewohnter Gelehrsamkeit **Perdrizet**[2], spätantike bzw. christlich-byzantinische Monumente aus der Sphäre der Superstition: den Typus des Reiters, der die Teufelin durchbohrt, den *θεὸς Ἥρων* zu Pferd mit Schale und Schlange, die Reiterheiligen des christlichen Ägyptens, den Hl. Sisinnios und die Teufelin (Alabasdria, Gyllu), etliche Darstellungen des mal occhio mit apotropäischen Tieren und Phallos, die *σφραγὶς Σολομῶνος* und den magischen Stempel im Basler Museum mit einem Pentalpha und der Beischrift ΥΓΙΕΙΑ.

35. Aus dem Gebiete der Astronomie, Astrologie und Astrometeorologie gehen uns folgende Arbeiten an: vor allem die glänzende Gesamtdarstellung **Bolls**[3], der die Geschichte der Astrologie von den Babyloniern ab — dies Kapitel steuerte Bezold bei — über klassischen Boden durch das Christentum hindurch bis zur Gegenwart verfolgt, meisterlich klar die Elemente des Himmelsbildes zeichnet, die Methoden der Sterndeutung entwickelt und in eindrucksvoller Weise, mit tiefem Verständnis für das Großartige und Bedeutende dieser Disziplin, die Wissenschaft und Religion in einem war, den Sinn der Astrologie darlegt, selbstverständlich auch die Grenzen und Gefahren mit kritischem Blick erkennend. Daß kaum ein Jahr nach Erscheinen des Büchleins eine zweite Auflage nötig ward, spricht nicht nur für seine Trefflichkeit, sondern erweist auch, wie lebhaft die Mitwelt zu diesen Fragen Stellung nimmt, aus historischem Interesse und wohl auch aus

---

[1] S. Eitrem u. A. Fridrichsen *Ein christl. Amulett auf Papyrus* (*Videnskapsselskapets Forhandlinger* 1921, I). Kristiania 1921, Dybwald. Nachtrag *Aegyptus* III 1922, 66f. Text jetzt auch bei Eitrem *Papyri Osloenses* (oben S. 124 A. 2) no. 6.

[2] P. Perdrizet *Negotium perambulans in tenebris, Etudes de démonologie gréco-orientale* (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg fasc. 6). Straßburg 1922, Librairie Istra. 38 S.

[3] F. Boll *Sternglaube u. Sterndeutung.* Die Geschichte u. d. Wesen d. Astrologie (unter Mitwirkung von C. Bezold). (Aus Natur u. Geisteswelt 638.) Leipzig ¹1918. ²1919, Teubner. VIII, 110 S. S. 105f. die wichtigste Literatur. Die Abbildungen kommen in der 2. Aufl. etwas besser heraus als in der ersten, sind aber noch keine „Friedensware"! Auf Boll *Entwicklung d. astronom. Weltbildes im Zusammenhang mit Religion u. Philosophie* (Kultur d. Gegenwart III 3, Astronomie), Boll-Bezold *Antike Beobachtungen farbiger Sterne* (Abhd. Bayer. Akad. XXX) und Saxl *Verzeichnis astrolog. u. mytholog. illustrierter Handschr. d. lat. Mittelalters in röm. Bibliotheken* (Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1915, VI/VII) sei wenigstens nachdrücklich hingewiesen. Bolls Schriften insgesamt verzeichnet Meister, s. unten S. 129.

dem unklaren Suchen heraus, das der praktischen Astrologie nicht minder Aktualität verschafft wie dem Okkultismus und der Anthroposophie. Man fühlt sich immer wieder versucht, eine Parallele zu ziehen zum Untergang der Antike — heutzutage, wo das Schlagwort vom Untergang des Abendlandes fast schon mehr wie Symbol ist. Bolls unvergängliche Verdienste um die Erforschung der antiken Astrologie stellt K. Meister, Neue Jahrbücher f. Wissenschaft u. Bildung I 1925, 321 ff. in seinem warmherzigen Nachruf auf den allzufrüh seinem Mitarbeiter Bezold in den Tod nachgefolgten, großen Gelehrten dar — ein Doppelverlust, der auch dieses Archiv aufs schwerste betroffen hat.

E. Pfeiffer[1] sichtete die Anschauungen der Griechen und Römer über die Astrometeorologie. Bewirken die Gestirne Wetterumschlag, oder zeigen sie ihn nur an? *τὰ ἄστρα σημαίνει ἢ ποιεῖ?* Wie sich der Volksglaube, die Vorsokratiker und die Philosophen von Platon bis Plotin zu diesem Problem stellten, untersucht Pf. Von den zahlreichen Anhängen und Beigaben notiere ich folgende: Wunder und Naturgesetz; Gestirnkult in Lokris; Ein *τόπος* der Philosophenlegende (der Philosoph als Wettermacher); Der achte homerische Hymnus an Ares (formgeschichtliche Analyse und Datierung — frühalexandrinisch, in astrologischen Kreisen entstanden); Die Seele und die Sterne. Mit dem Gegenstand dieser letzten Beilage berührt sich das zweite Kapitel der Dissertation von **P. Capelle**[2], der unter ausgiebiger Heranziehung ethnographischer Parallelen die antiken Vorstellungen vom Mond (I), den Sternen (II) und der Milchstraße (III) als Aufenthaltsort der Totenseelen behandelt. Die Fragmente des sehr stark für astronomische Fragen interessierten Aristarchschülers Parmeniskos ediert, mit eingehendem Kommentar, **Breithaupt**[3]; ob sie alle aus einem Werk (*πρὸς Κράτητα*) stammen, wie Boll annimmt, oder verschiedenen Büchern, darunter einem astronomischen (*περὶ πόλου?*), wie Breithaupt meint, läßt sich nicht entscheiden.

Über einen der wichtigsten Vermittler babylonischer Astronomie, Kosmogonie und Historie an die Griechen, über den Mardukpriester Berossos, der zwischen 293 und 280 in mäßigem Griechisch drei Bücher *Βαβυλωνιακά* geschrieben hat, sind wir jetzt genauer orientiert dank dem eindringenden Buche von **Schnabel**[4], der dem schwer zu

[1] E. Pfeiffer *Studien z. antiken Sternglauben* (*Στοιχεῖα* II). Leipzig 1916, Teubner. VIII, 132 S.

[2] P. Capelle *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus.* Diss. Halle 1917, Karras. 50 S. Vgl. die wichtige Rezension von Pfeiffer *DLZ* 1918, 761 ff.

[3] M. Breithaupt *De Parmenisco grammatico* (*Στοιχεῖα* IV). Leipzig 1915, Teubner. VI, 60 S.

[4] P. Schnabel *Berossos u. d. babylonisch-hellenistische Literatur.* Leipzig u. Berlin 1923, Teubner. 275 S.

übersehenden althistorischen, assyriologischen, astronomischen Material offenbar wichtige Resultate abgerungen hat und im Anhang eine Fragmentsammlung der *Βαβυλωνιακά* gibt (der Kommentar dazu mußte leider, wie manche anderen Kapitel, wegen der allzu großen Druckkosten unterdrückt werden), nachdem die vorausgehenden Untersuchungen über die Lebensumstände des Berossos, seine Quellen und seine Benutzung im Altertum den Boden dafür bereitet hatten. Leider fehlt dem Buch ein Register! Hingewiesen sei vor allem darauf, daß Schnabel in der Tätigkeit der drei Astronomenschulen von Babylon und Borsippa, von Uruk und von Sippar (c. 427—314) die große Zeit der babylonischen Astronomie erblickt und im Schulhaupt von Sippar, in dem auch griechisch schreibenden Kidenas-Kidinnu, dem älteren Zeitgenossen des Berossos, den Entdecker der Präzession der Jahrespunkte und den größten Astronomen des Altertums sieht, dem Hipparch diese Entdeckung stillschweigend entlehnt habe. Hempel, Theol. Literaturblatt 1924, 68 wirft die begründete Frage auf, ob nicht Berossos selbst auch schon griechische Quellen benutzt habe, da seine Daten mit keiner der Keilschriftlisten genau übereinstimmen. Entgangen ist Schnabel der Nachweis von Boll, daß Berossos offenbar rasche Einwirkung auf hellenistische Kreise gewann und nicht erst, wie man früher glaubte, durch Alexander Polyhistor und Poseidonios bekannt wurde (Bezold-Boll, Eine neue babylon.-griech. Parallele, in „Aufsätze etc. E. Kühn gewidmet“ 1916 S. 226 ff.).

Wenig Weizen, um so mehr Spreu bietet das Buch von **Drews**[1] über den Sternhimmel. Sein Leitstern ist Dupuis, mit dem er die irrige Grundvoraussetzung teilt, daß die Benennung der Konstellationen früher existierte als der Mythos. Da er jede Scheidung zwischen wirklichen Sternmythen und anderen, auch jede Unterscheidung zwischen alten und jungen Zeugnissen vermissen läßt, da er wahllos kombiniert, wie es gerade für seine Zwecke paßt, so wird es ihm nicht schwer, nicht nur die meisten antiken Mythen, sondern auch persische, israelitische, germanische astralmythologisch auszudeuten, die Argonauten-, die Heraklessage, nicht minder die Evangelien als Reflexe astraler Vorgänge und Konstellationen zu erklären. Mit Wissenschaft hat diese Astraldogmatik nichts zu tun. Wie sagte doch kürzlich Norden (Geburt des Kindes 109 A. 1) im Hinblick auf Dupuis und seine modernen Nachfahren? „Wer einem Irrlicht folgt, mag es noch so schön phosphoreszieren, gerät doch in einen Sumpf und geht hoffnungslos in ihm unter.“ Was freilich Drews und die Seinen nicht hindern wird, auf dem eingeschlagenen Weg „unbeirrt“ weiterzugehen, den bornierten Fachleuten zum Trotz. Wer solide

[1] A. Drews *Der Sternhimmel in d. Dichtung u. Religion d. alten Völker u. d. Christentums.* Eine Einführung in d. Astralmythologie. Jena 1923, Diederichs. 316 S., 25 Abb., 12 Sterntafeln und Porträt des Verfassers <!>.



Belehrung über Sterne und Sternbilder sucht, findet sie bei **Gundel**[1] in einem Franz Boll gewidmeten, populär geschriebenen, aber doch auf der Höhe der Forschung stehenden Buche, das auch die notwendigen Literaturnachweise gibt. Gundel behandelt zunächst die naiven Anschauungen von der Natur und Gestalt der Sternbilder, sodann die religiösen Ideen, darnach die materialistischen Deutungen; es folgen die Vorstellungen von der Tätigkeit der Gestirne und den natürlichen Wirkungen der Gestirnkörper, endlich die Versuche der Menschen, auf die Sterne einzuwirken. Das sind nur die Hauptteile, in Schlagworten angedeutet. Gundel beschränkt sich keineswegs auf die Antike und alten Orient sowie ihr Nachleben, sondern er zieht aus dem Glauben auch der Naturvölker und dem modernen, von Antikem unabhängigen Volksglauben reichliche Proben heran. So gewinnt man einen Überblick, in dem wohl keine wesentliche Erscheinung fehlt. Wenn auch das Ganze mehr ein übersichtlich gegliedertes Mosaik ist als streng entwicklungsgeschichtliche Monographie, so sind doch die historischen Perspektiven nicht vernachlässigt. Nur eines vermisse ich: Abbildungen! Vielleicht läßt sich das bei einer neuen Auflage, die dem Werk zu gönnen ist, nachholen. Da würde ich auch empfehlen, die Ablehnung der modernen Astralmythologie (S. 73) noch zu verstärken durch Angabe der hauptsächlichsten Fehlerquellen und Kennzeichnung der unzulässigen Prämissen, mit denen diese immer wieder selbstsicher auf den Plan tretende Pseudowissenschaft — vgl. oben Drews! — operiert.

Die Anschauungen von der Sonne, ihrem Wesen, ihrer Macht, ihrer Stellung in Religion und Kunst läßt **Boll**[2] in einem trotz der Beschränkung auf das Wesentliche ungemein reichhaltigen, formschönen und gut illustrierten Vortrag an uns vorüberziehen, während **Cumont**[3] die Vorstellung von der Sonne als Entdeckerin und Rächerin verborgenen Unrechts untersucht und ein Corpus der einschlägigen Inschriften und Reliefs mit den zur Sonne erhobenen Händen vorlegt.

Wie man die Geschichte der Astronomie nicht ohne die der Astrologie erforschen kann, so steht es auch mit Chemie und Alchemie. In den letzten Jahren hat sich nicht nur von naturwissenschaftlicher Seite her, sondern gerade auch von religionswissenschaftlicher aus das Inter-

---

[1] W. Gundel *Sterne u. Sternbilder im Glauben d. Altertums u. d. Neuzeit.* Bonn u. Leipzig 1922, Schroeder. VII, 353 S.

[2] F. Boll *Die Sonne im Glauben u. in d. Weltanschauung d. alten Völker* (Astron. Schriften d. Bundes d. Sternfreunde Nr. 3). Stuttgart 1922, Frankh. 24 S. mit 18 Abb.

[3] F. Cumont *Il sole vindice dei delitti ed il simbolo delle mani alzate* (Atti d. Pontificia Accad. Roman. di Archeol. ser. III, Memorie vol. I p. 1 S. 65—80). Rom 1923.

esse auf diese Zweige gerichtet, weil man sah, wie in Astrologie und Alchemie der gleiche Mystizismus hineinreicht, der auch sonst im Späthellenismus greifbar ist. Jeder Versuch, tiefer zu graben, hat mit der ungenügenden textlichen Grundlage zu kämpfen; denn Berthelots Collection des anciens alchimistes grecs reicht längst nicht mehr aus. Und wie man für die Astrologie zunächst das handschriftliche Material inventarisieren mußte (in der stattlichen Bandreihe des Catalogus codicum astrologorum graecorum, von der VIII 1, der erste Teil der Parisini in Cumonts Bearbeitung eben im Druck ist), so hat nun ein Parallelunternehmen zu erscheinen begonnen, das die Handschriften der Alchemisten und, als sehr wünschenswerte Ergänzung, der Koiraniden[1], verzeichnet. Die Leitung liegt in den bewährten Händen von **Bidez, Cumont, Heiberg** und **Lagercrantz**, und die Union académique internationale subventioniert es. Erschienen ist soeben die Beschreibung der Pariser und der englischen Handschriften, sowie die von Lagercrantz besorgte Edition und Erklärung der alchemistischen Rezepte des cod. Holkhamicus (s. XIV).[2]

Seine Bemühungen, aus den Schutthalden der Alchemisten wertvolles Material zur Kenntnis des spätantiken Mystizismus zu gewinnen (vgl. oben S. 49), setzte **Reitzenstein** in den Nachr. Gött. Gesellsch. d. Wiss. 1919, 1ff. fort und veranlaßte seinen Schüler **Goldschmidt**[3], jene vier unter dem Namen eines Heliodor, Theophrast, Hierotheos, Archelaos gehenden Gedichte herauszugeben. Überzeugend weist Goldschmidt nach, daß alle vier Gedichte einem Verfasser angehören, eben Heliodor (7./8. Jahrh.), der die berühmten Namen als Aushängeschild benutzt, und legt die Abhängigkeit von Stephanus Alexandrinus im Einzelnen dar. Im Anschluß daran zeigt **Reitzenstein**[4], wie die alchemistischen Lehrschriften bei den Arabern eindrangen und ihre Spuren in einer Schrift des Prinzen Châlid und in einem arabischen Märchen (vom Brahmanen Padmanaba in den Vierzig Wesiren) hinterließen.

---

[1] Diese Namensform wählen die Herausgeber, treffen also mit Wellmann und Kroll zusammen, *PW* XII 128; 134, während Ganscyniec in seinen scharfsinnigen Studien zu den K. (*Byz.-Neugr. Jahrb.* I 1920ff.) und seinem *PW.*-Artikel Kyraniden sich lieber für Kyraniden entscheiden wollte.

[2] *Catalogue des manuscripts alchimiques Grecs* publ. sous la direction de J. Bidez, F. Cumont, J. L. Heiberg et O. Lagercrantz. I: *Les Parisini* décr. p. H. Lebègue. *Les manuscrits des Coeranides et tables générales* p. M. Delcourt. II: *Les manuscr. des îles Britanniques* décr. p. Dorothea W. Singer avec l. collabor. de Annie Anderson et William J. Anderson. *Les Recettes alchimiques du cod. Holkhamicus* éd. p. O. Lagercrantz. Brüssel 1924, Lamertin. X, 320, 84 S.

[3] *Heliodori carmina quattuor ad fidem codicis Casselani* ed. G. Goldschmidt (RGVV XIX 2). Gießen 1923, Töpelmann. VI, S. 1—60.

[4] R. Reitzenstein *Alch. Lehrschriften u. Märchen b. d. Arabern* (ebenda S. 61 bis 86).

37. Daß zwischen griechischem Kult und Recht, Magie und Rechtsbrauch starke Beziehungen obwalten, ist bekannt. Für die ganze Frage hat die Berichtszeit mehrere wertvolle Arbeiten gebracht. **Latte**[1] behandelt in seiner Habilitationsschrift über heiliges Recht Ordal und Eid, Sakralbußen, Fluch, Grabmulten und Grabflüche, endlich Verträge und Freilassungen. Die Untersuchung zeugt von philologischer Akribie, voller Beherrschung des epigraphischen Materials, Sicherheit und Scharfsinn in sprachlichen Fragen (beachtenswerte Konjekturen auch in vielbehandelten Texten), Präzision in juristischen. Abschließend erscheint mir die Deutung von *ϝέρρειν αὐτὸν ποτὸν Δία* „er soll dahin fahren zu Zeus", der Schuldige wird dem Gott und seiner Rache überantwortet, also wie *sakros esed*, es bezeichnet Ächtung und Vogelfreierklärung, ferner von *κατιαραίω* = *devoveo*, Verfluchung als gesetzmäßige Strafe, von *ἐπίαρον* als Fluch. S. 78, 44 ist *Ἐλευθέραν* evidente Besserung (doch schon von Wilhelm, Beitr. gefunden). Es leuchtet ein, wenn L. im Asylrecht eine Hauptwurzel für die Freilassung in Form der Weihung an eine Gottheit erkennt. Latte, der auch Sinn und Blick für große Zusammenhänge hat und Darstellungsgabe besitzt, scheint mir der rechte Mann dazu, das so notwendige Gegenstück zu Grimms Rechtsaltertümern für das griechische Altertum zu schreiben. Ihm, dem scharfen, besonnenen, fast wortkargen Empiriker steht in **Ehrenberg**[2] der spekulative Systematiker gegenüber, voller Ideen, kühn kombinierend, zuweilen auch überkühn konstruierend. Auf den ersten Teil seiner umfangreichen Promotionsschrift, die sich zum Glück mehr von Hirzels als Jane Harrisons Geist (s. oben Bd. 20, 429 ff.) genährt hat, gehe ich näher ein: auf das Themiskapitel. Seinen Ursprung hat *θέμις* in primitiver Religion, es ist „Gebot" „Äußerung göttlichen Willens"; so erklärt sich auch *θέμις* = Orakelgebot (erst seit dem Hom. Apoll. Hymnos). *θέμιστες* sind Gebote der Könige als Vertreter der Götter, daraus abgeblaßt *θέμις ἐστί*, es ist „geboten" = angemessen, geziemend, die gesellschaftliche Norm der homerischen Ritterzeit. Erst bei Hesiod wird aus *θέμις*, der Norm einer sozialen Schicht, Satzung schlechthin. Das Wesen der Göttin Themis erschließt E. zunächst nicht aus antiker theologischer Spekulation oder Etymologie, sondern aus dem Kult. Der erweist enge Verbindung mit der Erdgöttin Gaia, wozu paßt, daß Mythen Th. zur Tochter Gaias machen und mit Delphi verbinden und Th. auch sonst mit Orakelstätten in Zusammenhang steht. Themis also: Athenische Orakelgöttin.

---

[1] K. Latte *Heiliges Recht.* Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland, Tübingen 1920, Mohr-Siebeck. VIII, 116 S.

[2] V. Ehrenberg *Die Rechtidee im frühen Griechentum.* Unters. z. Gesch. d. werdenden Polis. Lpz. 1921, Hirzel. XII, 150 S.

Soweit gehe ich gern mit. Aber mit der etymologischen Frage zieht die Unsicherheit ein. Trotz W. Schulzes Beratung ist kein festes Ergebnis gewonnen. E. entscheidet sich für Wurzelbegriff θεμ- „häufen" und faßt θέμις als die „gedrängt, gehäuft (= fest) Stehende". Nun zieht E. die an sich schon verwickelte Omphalosfrage herein und sieht im delphischen Omphalos eine ursprüngliche Erdanhäufung, die mit einer Stuckschicht bezogen war, ein weißes χῶμα γῆς, das dann, in Stein nachgeahmt, zum steinernen ὀμφαλός wird. Den Namen ὀ. habe das delphische Kultobjekt nicht von Anfang an gehabt, sondern erst durch Übertragung von ὀ. = Erdmitte her bekommen. Ursprüngliche Bezeichnung sei gewesen: θέμις, θέμις γῆς, der heilige Erdhaufen. Und dieser Hügel sei die erste Form der Gottheit gewesen, somit der Begriff θέμις älter als die Göttin Themis. Ich fürchte, daß da auf eine unsichere Etymologie ein religionsgeschichtliches Kartenhaus gesetzt wurde. Gewiß, Omphaloi stehen in Delphi und sonst in Verbindung mit Orakeln. Themis steht auch mit Orakeln und Delphi in Verbindung. Aber wo gibt es ein ausdrückliches Zeugnis für Zusammengehörigkeit von Themis und delphischem Omphalos? Die 49, 1 genannten zwei Vasenbilder kann ich als gesicherte Zeugnisse nicht gelten lassen, da dort die Frau beim Omphalos zwar von den Modernen Themis getauft, aber nicht durch Inschrift bezeugt ist, und die Welckersche Gemme läßt man lieber ganz aus dem Spiel, da dort weder Omphalos noch Themis gesichert sind. Gefährlich sind Schlüsse derart: weil a mit b, b mit c in Verbindung steht, gehört auch a mit c zusammen (Omphalos im Asklepieion, Themis im Asklepieion, also Omphalos zu Themis). Gut ist aber wieder die soziologische Bedeutung des θέμις-Begriffs für die homerische Welt dargelegt und die Gründe entwickelt für sein Verblassen. Aus den weiteren Kapiteln: 2. Dike, 3. Gesetz (θεσμός, νόμος), 4. Rechtsidee und werdende Polis, hebe ich von religionsgeschichtlich Wichtigerem folgendes hervor: Göttin Dike nicht alt wie Themis, sondern Schöpfung theologischer Dichter, im Kult nie eigentlich wurzelhaft, ihre oft behauptete ursprüngliche Lichtnatur unerwiesen; δίκη etym. zu δικεῖν „werfen", was auf altes Gottesurteil zurückweise, wobei vom König oder Richter als Vertretern der Gottheit nach einem Zielpunkt geworfen wurde, woraus sich δίκη ἰθεῖα, δ. σκολιά, δ. ἐς μέσον erkläre. Demeter Thesmophoros nicht Göttin der Ehe, wohl aber der Fruchtbarkeit und Geburt; θεσμός im Namen des Thesmophorienfestes gehe nicht auf abstrakte θεσμοί, sondern auf die von Frauen „niedergelegten" Opfer und ἄρρητα. Abstraktion wie Heiligung des Begriffes habe sich ohne Einfluß des Demeterkults vollzogen, und erst in später Zeit hätten sich θεσμοί und Demeter Θεσμοφόρος zusammengefunden. Endlich νόμος: zunächst das, was sich in der frommen Gläubigkeit der niederen Schichten

erhalten und die rationale Geistigkeit des homerischen Weltbildes überdauert habe, also die Formen und Bräuche der alten Kulte; diesen *νόμος* habe Pindar, wohl unter orphischem Einfluß, vergöttlicht. Von sprachwissenschaftlicher Seite aus erhebt übrigens Kretschmer, Glotta XIII 1924, 267f. Einspruch und erklärt vielfach ganz anders. Hinsichtlich des Eides, dessen verschiedene Formen und Auffassungen in z. T. sehr abstrakter, oft schwer verständlicher Sprache kritisch beleuchtet werden, macht **Marót**[1], wie gelegentlich schon R. M. Meyer und P. Wendland (N. Jahrb. 1916, 244f.), darauf aufmerksam, daß nicht das Wort, sondern das Werk, die Tat, die Gebärde, die Handlung das ursprünglich entscheidende sei (S. 17ff.). Das Wort braucht nicht hinzuzutreten, tut es aber oft, um den Sinn der Handlung zu verdeutlichen. Marót versucht dann zu zeigen, wie sich aus der ursprünglichen Greifbewegung, dem Handerheben, Anfassen eines Gegenstandes, Wegschleudern, Zerschlagen usw. allmählich das Eidopfer, aus der sublogisch-emotionalen Urtat allmählich die höheren, logisch-kausalistischen Formen des Eides entwickelten. Zum Ausgangs- und Zielpunkt nimmt die ganze Abhandlung den Eid des Achill in der Ilias A 234ff. Bei der Einzelinterpretation bleibt vieles zweifelhaft, der Schwerpunkt der Arbeit liegt m. E. in den prinzipiellen, allerdings sehr theoretischen Ausführungen, die sich eingehend mit der einschlägigen Literatur auseinandersetzen. Den Ergebnissen der Arbeit von **Persson**[1] über die Exegeten, über die Zusammensetzung des Kollegiums und seine Obliegenheiten kann ich durchweg zustimmen. Die *πυθόχρηστοι* haben über Reinigungen, Orakelsprüche, Kalender, Kolonisation, Wahrzeichen Auskunft zu geben, die *ὑπὸ τοῦ δήμου καθεστάμενοι* über *τὰ πάτρια* (also Opfer, Feste) und gleichfalls in Fragen der Mantik Rat zu erteilen. Ja es scheint, daß es ihnen auch bisweilen zukam, den Epheben eine Art von Religionsunterricht zu erteilen (36f.) Der Zusammenhang der ganzen Institution mit Delphi erklärt sich daraus, daß sie sozusagen bevollmächtigte Vertreter des delphischen Orakels in der Diaspora waren, um denen, die nicht nach Delphi reisen konnten, in ihrer Heimat nach ähnlichen Prinzipien Rat zu erteilen oder auch unklar gebliebene delphische Orakel jeweils an Ort und Stelle, auf Grund ihrer genaueren Kenntnis der lokalen Verhältnisse, deutend auszulegen. Mir scheint diese Auffassung sehr gut zu der interkantonalen Religionspolitik zu passen, mittels deren der del-

[1] K. Marót *Der Eid als Tat* (Acta Litterarum ac Scientiarum Regiae Universitatis Francisco-Josephinae, sect. philol.-hist. tom. I fasc. 1) Szeged 1924 (Leipzig, Simmel u. Co.) 56 S.

[1] A. W. Persson *Die Exegeten und Delphi.* Vorstudien zu einer Geschichte der attischen Sakralgesetzgebung (= Lunds Universitets Årsskrift, N. F. Avd. I Bd. 14 no. 22.) Lund 1918, Gleerup (Leipzig, Harrassowitz). VI, 86 S.

phische Priesterstaat sich allzeit seine weltpolitische Bedeutung zu wahren wußte. Nur notieren kann ich die gehaltvolle Rektoratsrede von **Schulthess**[1] über das attische Volksgericht, die ihrem Gegenstand nach kaum Veranlassung hat, auf religionsgeschichtliche Fragen einzugehen, und da, wo sie es könnte (S. 14 Heliasteneid), nicht weiter ausholt, sowie die Arbeit von **Sigg** über Antiphon[2]. Die grausige Todesstrafe des *ἀποτυμπανισμός* ist durch **Keramopullos**[3] in einen weiten kulturgeschichtlichen Zusammenhang gestellt worden. Bei Ausgrabungen im Phaleron fand man 17 Skelette, die mit 5 gebogenen Eisenklammern (um Hals, beide Arme, beide Schenkel) auf über mannshohen Brettern angeheftet waren: Verbrecher, die so einen qualvollen Tod am Kreuzweg erlitten hatten, dort aufgestellt waren als warnendes Beispiel, bis sie schließlich in ein Massengrab geworfen wurden. Begreiflich, daß derartiges die *δεισιδαιμονία* weckte, wie Keramopullos ausführt, der auf die *πολυάνδριοι δαίμονες*, auf Kreuzweggespenster, *βιοθάνατοι*, auf Binden und Nageln im Defixionszauber, Rachepuppen u. a. hinweist, auch auf nicht immer einleuchtende Beziehungen, wie etwa Zusammenhang zwischen *ἀποτυμπανισμός* und Tropaia, Flüche *ἐς κόρακας* oder *ἐς Κυνόσαργες*, *νὰ πέντε* und die apotropäische Geste der ausgestreckten Hand. Interessant ist Anhang III über den Phallos als Apotropäon mit Publikation des Priaprhytons im Piräus-Museum (naturalistisch gebildeter Phallos mit menschlichem Gesicht unterhalb der Glans, vgl. dazu d. Archiv 22, 68 A. 3). Alles in allem eine Arbeit, die auch für antike „Volkskunde" sehr viel abwirft. Eine rechts- wie religionsgeschichtlich gleich fruchtbare Arbeit von **Wöß**[4] erlaubt uns, die Entwicklung des Asylwesens zumal von hellenistischer Zeit ab viel genauer zu erkennen, als bisher möglich war. Die griechische Asylie wird allerdings nur gestreift, im Mittelpunkt steht das ptolemäische und nachptolemäische Ägypten; das römische und das christliche Asylrecht, das wohl nach dem Vorbild und Muster des antiken sich aufbaut, aber nicht einfach als der historische Rechtsnachfolger gelten kann, findet im Anschluß hieran seine Behand-

---

[1] O. Schulthess *Das attische Volksgericht.* Bern 1921, Haupt. 35 S.

[2] H. Sigg *Antiphons zweite Tetralogie u. d. Schuldfrage des Oedipus. Ein Beitrag zu einem Grundproblem d. griech. Ethik.* (Beil. z. Jahresber. Gymn. Bern.) Bern 1923, Stämpfli. 27 S.

[3] Α. Δ. Κεραμόπουλλος *Ὁ ἀποτυμπανισμός. Συμβολὴ ἀρχαιολογικὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ ποινικοῦ δικαίου καὶ τὴν λαογραφίαν* (*Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας* no. 22) Athen 1923, *Τυπογραφεῖον Ἑστία.* III, 144 S., 22 Abb.

[4] F. v. Wöß *Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung.* Eine Einführung in das Rechtsleben Ägyptens, besonders der Ptolemäerzeit (Münchener Beitr. z. Papyrusforschung u. Rechtsgeschichte Heft 5) München 1923, Beck. XII, 282 S.

lung. In Ägypten war die Asylie für die unsäglich bedrückten Untertanen ein vom Staat bewußt ausgebautes Korrektiv der harten Gesetzgebung, eine wirtschaftliche und politische Notwendigkeit, sozusagen die habeas-corpus-Akte für diese Fronarbeiter der ganzen antiken Welt. Von Herodot ab läßt sich ihre Entwicklung, ihr rechtlicher und religiöser Charakter an Hand zumal von Inschriften, demotischen und griechischen Papyri bis tief in die Kaiserzeit hinein verfolgen. Über das ganze Land erstrecken sich die Asyle; neben Herakles (vgl. Herodot), Heron bei Magdola im Fayum (ob das der thrakische Heros ist, bezweifelt, nebenbei bemerkt, Perdrizet, vgl. Kazarow, Realenzykl. Suppl. III 1137) und dem Judengott sind vor allem Sarapis, Isis, Horus, Ammon und andere ägyptische Gottheiten die Schutzpatrone der staatlich anerkannten Asyle. Asylstätten sind die Göttertempel, soweit der Peribolos reicht, soweit reicht der Schutz; dagegen gibt es keine ganzen Asyldörfer oder gar Asylstädte. Am Eingang steht meist auf Säulen, denen wir auch die inschriftlichen Asylsatzungen verdanken, der Vermerk, daß hier eine Asylstätte ist. Wie schon betont, ist es ganz besonders Sarapis, der seinen Schutz gewährt. Und diese Tatsache in Verbindung mit einer unbefangenen Würdigung all der für die *κάτοχοι* in Betracht kommenden Indizien führen Wöß (S. 145ff., 160f., 237ff.) zu einer neuen Lösung dieses Vexierrätsels (s. oben S. 78): die *κάτοχοι* sind nach ihm Leute, die das Asyl des berühmten Heiligtums aufsuchten; dort setzen sie sich fest, schaffen sich eine neue Existenz und wandeln sich zu „heiligen Männern". Diese Auffassung, die S. 237ff. noch in Diskussion mit Wilckens letzter Behandlung in den UPZ weiter erhärtet werden soll, hat viel Bestechendes, gestattet sie doch, eine mittlere Linie zu finden zwischen Sethes Strafgefangenen und Wilckens Gotteshäftlingen. Freilich muß man annehmen, daß nicht jeder Asylflüchtling den Beruf fühlte, ein „heiliger Mann" zu werden, so daß also die *κάτοχοι* nur eine besondere Gruppe unter den ins Asyl Geflüchteten darstellten. Vor allem aber müßte man sich fragen, warum nahezu ausschließlich in Sarapisheiligtümern solche *κάτοχοι* vorkommen. Wenn die Asylie als solche die Voraussetzung wäre, müßte man doch auch bei anderen Gottheiten eine recht häufige Existenz von *κάτοχοι* erwarten. So ist leider auch dieser Lösungsversuch noch nicht die restlos überzeugende Lösung; Sethe GGA 1923, 106f. hat ihm zugestimmt, Wilcken UPZ I 2 S. 295f. dagegen nicht, der u. a. den gleichen Einwand erhob, der sich auch mir sofort aufdrängte. Zweifelnd äußern sich auch Koschaker, Oriental. Lit. Ztg. 1924, 198 und Arangio-Ruiz, Aegyptus IV 1922 S. 366, während Lehmann-Haupt, Klio XIX 1924, 220—231 energisch und nicht ohne Geschick die These von Wöß zu stützen und die vorgebrachten Einwände zu entkräften versucht. Eine dankenswerte Beilage zu Wöß'

Arbeit steuerte Ed. Schwartz bei in seiner meisterlichen Behandlung und kritischen Edition des für das christliche Asylrecht grundlegenden Erlasses Theodosius II., des *βασιλικὸς νόμος περὶ τῶν προσφευγόντων ἐν ἐκκλησίᾳ* (S. 253—272).

Kap. V. Märchen und Mythos.

38. Der große Aufschwung, den die wissenschaftliche Erforschung des Märchens genommen hat (vgl. auch oben Bd. 22, 332ff.), kommt in steigendem Maße auch der Altphilologie zu gut, und immer mehr arbeitet sich andererseits auch die Altphilologie in die Märchenkunde ein und führt ihr neuen Stoff zu. Ist ja doch der unbestritten erste Meister dieser Disziplin, Johannes Bolte, als Schüler Carl Roberts ein lebendes Symbol für den hohen Wert dieser geistigen Ehe. Seine Neubearbeitung der Anmerkungen zu den Grimmschen Märchen darf der Philologe so wenig außer acht lassen wie der Märchenforscher Roberts Heldensage oder Radermachers Arbeiten. Gerade die letzten Jahre haben vielerlei gebracht, was die Zusammenhänge zwischen Mythos und Märchen erhellt; ich erinnere an die schon genannten oder noch zu nennenden Arbeiten von Ninck (S. 104), Robert (S. 145), Nilsson (S. 143 A. 2), Radermacher (S. 67), Meuli (S. 68), Güntert (S. 64), Schweitzer (S. 63), Frazer (S. 140), v. Wilamowitz (S. 70 und 146). Ihnen reiht sich in **Alys** Herodotbuch[1] eine ertragreiche Untersuchung an, ertragreich nach der Seite der Erzählungsinhalte wie nach ihrer Darstellungsform. Ich kann es nicht tadeln, wenn statt langer theoretischer Erörterungen über das Wesen von Mythos, Sage, Legende, Märchen, Novelle[2] nur kurze, praktische Abgrenzungen gegeben werden, ehe Aly in eine minutiöse Analyse der *λόγοι* des Herodot und der Nächstverwandten: Hekataios, Charon, Xanthos usw. eintritt. Im Anschluß an Ed. Norden vollzieht sich die Stilanalyse und zu den einzelnen inhaltlichen Motiven liefert das internationale Märchen- und volkstümliche Erzählungsgut, das Aly in weitem Ausmaß beherrscht, das Parallelmaterial. Das stattliche Motivregister und der Index der benutzten Märchenliteratur macht das Buch auch für Nachschlagezwecke leicht benutzbar. Die hübschen Übersetzungsproben griechischer Märchen von **Hausrath-Marx**[3] haben verdientermaßen eine um charakteristische Stücke

[1] W. Aly *Volksmärchen, Sage u. Novelle bei Herodot u. s. Zeitgenossen.* Eine Untersuchung über d. volkstüml. Elemente d. altgriech. Prosaerzählung. Göttingen 1921, Vandenhoek u. Ruprecht. VI, 313 S.

[2] Über Bethes Büchlein s. oben Bd. 22, 332.

[3] A. Hausrath-A. Marx *Griechische Märchen, Fabeln, Schwänke u. Novellen aus d. klass. Altertum*[2]. Jena 1922, Diederichs. XXX, 396 S., 17 Tafeln. Vgl. *DLZ.* 1922, 984.



vermehrte Neuauflage erfahren. Fast alle obengenannten Arbeiten lagen noch nicht vor, als ich selbst versuchte, unter möglichster Schonung von **Friedländers** Text für die Neubearbeitung seiner Sittengeschichte im Abschnitt über Amor und Psyche den Überblick über die Reste der antiken Volksmärchen zu vervollständigen.[1] Über „Antike Motive im deutschen Märchen" hat soeben E. Stemplinger (N. Jahrb. 1922, 378ff.) einige Nachweise gegeben. Es wäre eine dankbare Aufgabe, gestützt auf all diese Vorarbeiten und unter Durchmusterung der noch nicht systematisch untersuchten Quellengebiete einen Parallelindex, am besten geordnet nach Aarnes Typenverzeichnis, für das antike Mythen- und das moderne Märchenmaterial anzulegen.

Daß **Roschers** Lexikon[2], das griechisch-römische, ägyptische und altorientalische Mythologie umfaßt, während der Kriegszeit nicht stille stand und nach dem Tode seines ungemein verdienstvollen Begründers nun in Konrat **Ziegler** einen umsichtigen Leiter erhielt, darf als großer Gewinn für die Wissenschaft gebucht werden. In der Berichtszeit kam Bd. V heraus, von Ta..mres bis Tyrrhenia reichend, von Bd. VI das erste Doppelheft U bis Usire. Natürlich ist es unmöglich, einzelnes zu besprechen. So sei nur gesagt, daß die krause Götterwelt der Zauberpapyri neuerdings von Preisendanz darin unter den jeweiligen Stichworten vorgeführt wird, und sei hingewiesen auf die, bestimmte sachliche Kategorien behandelnden, zusammenfassenden Artikel Tierdämonen (Wünsch), Totenbuch (Röder), Trojanischer Krieg (Drerup), und (außerhalb der alphabetischen Folge, Sp. 1469ff.) Theogonien (Ziegler), Thebanische Kriege (Bubbe). Im 6. Band Unterwelt (Gruppe-Pfister). Über Gruppes Supplement s. oben S. 46. Eine (soweit ich bei meiner mangelhaften Kenntnis des Holländischen urteilen kann) zweckentsprechende erste Einführung in die griechisch-römische Mythologie gab **Rutgers**[3]. Sie ist populär gehalten, verzichtet auf Literaturnachweise (außer für den reichen Bilderschmuck) und kann es auch, denn sie ist offenbar mehr für Schüler oder Laienkreise als für Studenten bestimmt, welch letzteren sie wohl zu wenig bieten würde.

---

[1] L. Friedländer *Darstellungen aus d. Sittengeschichte Roms* [9. 10] unter Mitwirkung v. M. Bang, F. Drexel, U. Kahrstedt u. O. Weinreich hrsg. v. G. Wissowa, Bd. IV S. 89—132. Leipzig, Hirzel 1921. — Über Tegethoff *Studien z. Märchentypus von Amor u. Psyche* s. oben Bd. XXII 342.

[2] *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie* hrsg. v. W. H. Roscher (von Lief. 88 ab von K. Ziegler), Lief. 70—93, Leipzig-Berlin 1915—1924, Teubner, Bd. V 1572 Sp., Bd. VI Sp. 1—128.

[3] A. Rutgers *Propylaien. Inleiding tot de mythologie van Hellas en Rome.* Zutphen 1924, Thieme u. Co. IV, 252 S., 81 Abb.

Eine kommentierte Ausgabe der Apollodorischen Bibliothek aus der Feder **Frazers**[1] wird man mit großen Erwartungen zur Hand nehmen, um sich aber in mancher Hinsicht enttäuscht zu sehen. Eine neue Rezensio zu geben, war nicht seine Absicht, sodaß also der von Wagner vorbereitete Neudruck seiner Teubner-Ausgabe unentbehrlich sein wird (vgl. Philol. Wochenschr. 1923, 334ff.); die Einleitung kommt über Roberts epochemachende Dissertation nicht hinaus, die grundlegenden Fragen über die antiken mythographischen Handbücher, ihre Quellen, ihren Wert finden keine Berücksichtigung. Im Kommentar vermißt man vielfach Parallelenmaterial, das Papyrusfunde lieferten. Trotz alledem wird dies Werk seinen eigenen Wert behalten, weil Frazer aus dem unerschöpflichen Schatze seines folkloristischen Wissens allenthalben im Kommentar Parallelmaterial aus Mythen, Legenden, Volksmärchen und Volksüberlieferungen der verschiedensten Kultur- und Naturvölker beisteuert, wie man es außer für Pausanias — dank Frazers Kommentar — und für Herodot durch Aly (oben S. 138) für keinen antiken Autor hatte. Wachsen schon die Anmerkungen oft zu exkursartigem Umfang an, so hat Frazer der Versuchung nicht widerstanden — und dafür ist ihm jeder Benutzer der Ausgabe besonders dankbar —, dem II. Bd. als Appendix auf fast anderthalbhundert Seiten kleinsten Druckes nicht weniger als 13 Abhandlungen beizugeben, die ich nur dem Inhalt nach anführen kann: Kinder ins Feuer legen; Kampf zwischen Himmel und Erde; Mythen über die Entstehung des Feuers; Melampus und die Herde des Phylakos; Zusammenschlagende Felsen; Verjüngung; Wiedererweckung des Glaukos; Oidipuslegende; Apoll und Herde des Admet; Peleus-Thetis-Hochzeit; Phaëton und Sonnenwagen; Gelübde des Idomeneus; Odysseus und Polyphem. Fast überall handelt es sich hier um Zusammenstellung der antiken Mythen mit internationalem Märchengut, das Frazer in seltenem Umfang kennt. Ein Register von fast 100 Seiten macht die Benutzung dieser *θησαυροί* leicht.

Eine neue Ausgabe des Alexandriners Ptolemaios Chennos, die **Chatzis**[2] veranstaltete, kommt in der Textgestaltung dank Edgar Martinis Mitteilungen aus den Photioshss. über Bekker und Roulez hinaus. Dagegen sind die literarhistorischen Fragen noch nicht geklärt. Die „Sphinx“ bleibt ein Rätsel; ob sie Drama, Roman oder Dialog (so Busse

[1] Sir J. G. Frazer *Apollodorus the library, with an english translation* (The Loeb Chassical Library) London 1921, Heinemann. Bd. I LIX, 403 S. Bd. II 546 S. Wichtige Rezension von R. Pfeiffer *Ph. W.* 1923, 313ff.

[2] A. Chatzis *Der Philosoph u. Grammatiker Ptolemaios Chennos.* Leben, Schriftstellerei u. Fragmente (mit Ausschluß d. Aristotelesbiographie) Teil I. (= Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altertums VII 2) Paderborn 1914, Schöningh. XCVI, 57 S.

DLZ 1916, 1446) war, wird nicht entschieden werden können, solange nicht neues Material auftaucht. Auf der *καινὴ* (oder *παράδοξος*) *ἱστορία* lastet seit Herchers Zeiten ein so schweres Verdikt, daß Chatzis' Versuch einer Ehrenrettung bisher wenig Beifall fand;[1] doch soviel wird man ihm m. E. zugeben können, daß Ptolemaios zu Unrecht mit Schwindlern à la Ps. Plutarch de fluv. und parall. min. gleichgestellt wurde. Wenn wir viele seiner Gewährsmänner sonst nicht nachweisen können, so ist das kein Beweis dafür, daß sie nicht existierten. Was zitiert nicht alles der Rhodier Timachidas in seiner Tempelchronik an Autoren oder Schriften, die uns sonst nirgendher bekannt sind. Aber ob wir es nun mit einem schrulligen Gelehrten zu tun haben, der entlegenste und singuläre Mythenversionen zusammenklaubte (z. B. aus Dichtern, die frei mit Mythen umsprangen), oder mit einem Mann von wirklicher mala fides, oder (woran Diels dachte) mit einem Skribenten, der alexandrinische Sammelwut karrikierte —: so viel ist sicher, daß die *καινὴ ἱστορία* dem mythologischen Forscher nur wenig brauchbare Bausteine liefern wird, dagegen Liebhaber von Abnormitäten des Mythos und von Gelehrtenkuriosa nach wie vor unterhalten kann. Zu einem abschließenden Urteil über die alexandrinische „Wachtel" wird man wohl erst kommen, wenn Chatzis' in Aussicht gestellter Kommentar vorliegt.[2]

Eine erschöpfende Einzeluntersuchung über die im Altertum umlaufenden Sagen vom Tod des Odysseus durch seinen Sohn Telegonos, der ihn suchte und unerkannt tötete, verdanken wir **Hartmann**,[3] dessen Buch für die schärfere Erfassung der antiken mythographischen Tradition überhaupt methodisch wertvolle Gesichtspunkte bringt. Das eine große mythologische Handbuch, das Bethe ansetzte, bewährt sich immer weniger (vgl. auch oben S. 67). Am Schluß (224 ff.) kommt H. auch auf sagengeschichtliche Parallelen zum Motiv des Kampfes zwischen Vater und Sohn kurz zu sprechen (allzukurz!) und lehnt jeden Zusammenhang mit dem Odysseuskomplex ab. Weder sei dieser anderswoher übernommen, noch habe er auf außerantike Fassungen eingewirkt. Ein so naheliegendes Motiv habe immer wieder neu erfunden werden können. Ich bin da skeptisch, wenn ich an die unzähligen Wandermotive denke, die die Antike in die Weltliteratur hat gelangen lassen.

Radermachers Studie Hippolytos und Thekla[4] deutet schon im

---

[1] Ablehnend z. B. Busse a. a. O. Hartmann *Unters. üb. d. Sagen v. Tod d. Odysseus* 169 f., Christ-Schmid II 1[6] 422.

[2] Eine Vermutung über Frg. 1 des VII. Buches trug ich *Hermes* 57, 479 vor.

[3] A. Hartmann *Unters. über d. Sagen v. Tod d. Odysseus* München 1917, Beck. VIII, 242 S.

[4] L. Radermacher *Hippolytos und Thekla* Studien z. Gesch. v. Legende u. Kultus, (Sitz.-Ber. Wien, ph. h. Kl. 182 III) Wien 1916, Hölder. 138 S.

Titel an, daß es gilt, den roten Faden zu finden, der sich durch eine Reihe von antiken Mythen und christlichen Legenden hindurchzuziehen und zu gestatten scheint, sie zu einem Bündel, freilich nicht allzu fest zusammenzuschließen. Hippolytos, Melanion, Glaukos Taraxippos, Eunostos, Saron, Daphnis, Kephalos, Protesilaos, Virbius, auch bis zu einem gewissen Grad Achill, sind in einem Punkt verwandt: es sind Misogyne, vielfach dem *παιδικὸς ἔρως* zugewandt, vielfach zu Wassergottheiten und ihren theriomorphen Erscheinungsformen, Roß und Stier, in Beziehung stehend. Kühne Jäger, Naturburschen, bäurisch derb. Ihnen gegenüber stehen männerabweisende Jägerinnen, und mitunter paart der Mythus die im Grunde doch parallelen Extreme (Melanion-Atalante). Das christliche Gegenbild sind die heiligen Jungfrauen, Thekla, Pelagia, Anthusa, die die Ehe verschmähen, und in ihren Funktionen (z. B. Heiltätigkeit) teilweise zu jenen Heroen Verwandtschaft zeigen. Scharfsinnig, gelegentlich fast zu hellseherisch wird die Motivgemeinschaft herausgestellt. Aber nur selten scheint mir genetische Abhängigkeit dieses christlichen Kreises von dem oben umschriebenen antiken wirklich erwiesen. Die asketische Grundeinstellung erwächst gewiß nicht daraus. Dagegen in der Einzelgestaltung der christlichen Legende kann man die Abhängigkeit von antiken Motiven gut beobachten, da sind schlagende Zusammenhänge zwischen dem antiken (bei Heliodor ja auch erbaulichen) Roman und dem christlichen erbaulichen Heiligenroman (wie man die Summe von *βίος* und *ἀρεταλογία* wohl kurz bezeichnen darf) nachgewiesen. Mit Recht schärft Radermacher gegen Usener, Lucius u. a. ein, daß von einfachem Ersatz antiker Götter durch (fiktive) christliche Heilige nicht die Rede sein kann; wohl aber von weitgehender Angleichung und konkurrierender Funktionsgemeinschaft. Daß man, wenn man dem Verfasser auf dem Weg der Untersuchung folgt, nebenher im Text und den vielen Exkursen noch eine Menge volkskundlich wertvoller Früchte einheimsen kann, versteht sich bei Radermacher von selbst.[1]

Am Schluße des der Mythologie geltenden Abschnittes gedenken wir des Mannes, den vor drei Jahren der Tod aus einem langen, an Arbeit und Leistung überreichen Leben abrief: Carl **Robert**. Man kann sich seinen Namen, seine ausgeprägte Persönlichkeit aus der Geschichte unserer Wissenschaft nicht wegdenken. Es ist nicht diesen Ortes, auch nur einen Umriß seiner Lebensarbeit zu geben, nicht einmal auf dem Teilgebiet, das für uns besonders in Betracht kommt. Nur die Arbeiten darf ich nennen, die für die Berichtsperiode vorliegen: Werke allerdings, deren Ausmaß allein schon ein durchschnittliches Lebenswerk übersteigt. Zunächst ein Parergon. In seinen „Archäologischen Mis-

---

[1] Über Radermacher *Beitr. z. Volksk.* vgl. d. *Archiv* 20, 472 f.

zellen"[1] vollzog er eine geistvolle Neudeutung der Kleobis-Bitonlegende: die „Mutter", die sie ἐάγαγον τõι δυγõι, sei eine göttliche Mutter gewesen, die Μάτηρ, deren Kult sie in Delphi einführten, so wie Asklepios, aber auch andre Gottheiten ἐφ' ἁμάξας in einen neuen Kultort gebracht werden. Zwei weitere Beiträge behandeln das Urbild der Chimaira und die üblich gewordene Bezeichnung der griechischen Götterkrone als Polos. Im Gegensatz zu V. K. Müller (Der Polos, Diss. Berlin 1915) will Robert diesen Ausdruck als Terminus technicus durch genaue Interpretation und Quellenanalyse der drei einschlägigen Pausaniasstellen als mißbräuchlich eliminieren. Und nun die μεγάλα βιβλία, für die das μέγα κακόν wahrlich nicht zutrifft.

In dem Bericht über **Roberts** Oidipus[2] muß ich mich natürlich auf das religions- und sagengeschichtlich Wichtigste beschränken. Von den Kultstätten des Oid. hat als älteste das Grab im Demeterheiligtum zu Skarphe (dem homerischen Eteonos) am Nordhang des Kithairon zu gelten; jünger, aber relativ alt, ist die Legende vom Grab am Kolonos (das topographische Problem in der II. Beilage gegen Svoronos gelöst); Bestattung am Areopag jünger als das V. Jahrh., Oid. dort Erbe des (Unterweltgottes) Hesychos; Kultstätte in Sparta zur Gründung eines boiotischen Adelsgeschlechts, bei der aber Oid. ganz in den Hintergrund tritt, Oid. seinem Wesen nach alter chthonischer Heros oder Gott aus dem Demeterkreis, ursprünglich Sohn der Erdgöttin und zugleich ihr Gatte. I 45 „Wo uns immer im Mythos die Ehe der Mutter mit dem eigenen Kinde begegnet, sind wir berechtigt in dieser Mutter die Erdgöttin zu erkennen. Wenigstens in der älteren Zeit unbedingt." Und wo die Erde, das göttliche Urwesen, die Allmutter ist, sind naturgemäß auch ihre eigenen Söhne zugleich ihre Gatten. Oid. ist der Jahresgott, der seinen Vater, den alten Jahresgott, erschlagen muß, um selbst Jahrkönig zu werden. Laios also ihm ursprünglich wesensgleich, lokalisiert in Eleon bei Tanagra, hernach beide nach Theben verpflanzt. Aus der urtümlichen religiösen Vorstellung von Mutterehe und Vatermord wird grauenvolles Verbrechen, sowie die Naturdämonen sich zu sterblichen Menschen gewandelt haben, und die Leiden des Jahresgottes, der, im Frühjahr geboren, im Winter Qualen zu erdulden hat, werden anthropomorph zu

---

[1] Carl Robert *Archäol. Miszellen* Sitz.-Ber. Bayr. Akad. Phil. hist. Kl. 1916, 2. Abhdl., München, Komm.-Verlag Franz (J. Roth).

[2] C. Robert *Oidipus.* Geschichte eines poetischen Stoffs im griechischen Altertum. I Text (VI, 587 S. mit 72 Abb.) II Anmerkungen u. Register, (VI, 204 S. mit 17 Abb.) Berlin 1915, Weidmann. Hierauf beruht die neuere Darstellung in Roberts *Heldensage* I 130ff. und III 1, 876ff. Prinzipiell wichtige Besprechung: Nilsson *GGA* 1922, 36ff. Ganz andere Beurteilung des Oidipus bei Farnell, oben S. 101.

den Schicksalen des alternden Oid., der geblendet im Elend umherirrt. Ist hier der Zusammenhang der Heldensage mit dem Ur-Mythos überall deutlich, so steht jedoch die Tötung der Sphinx (ursprünglich Phix, die menschenmordende Eponyme des *Φίκειον ὄρος* am Kopaissee) nicht mehr in erkennbarer Beziehung zum Wesen und Schicksal des Naturdämons. Sie ist aber die große Tat, die den Heros Oid. legitimiert. Mutterehe, Vatermord, Sphinxtötung, das sind die wichtigsten konstitutiven Züge des Mythos. Die Einfügung in den thebanischen Kreis und die Einwirkung Delphis bedingt mancherlei Zuwachs, motivierende Zwischenglieder, sagengeschichtliche Kompromisse, Fortführung in die nächste Generation, die dem blutschänderischen Verhältnis entsprang: Eteokles und Polyneikes. Robert entwickelt das alles mit bewundernswertem Spürsinn, aber doch regt sich nicht selten der Verdacht, daß den kargen Zeugnissen fast zu viel abgefragt werde. Die erste Hälfte des Buches galt der Sage; mit der zweiten treten wir in die Analyse (bzw. Rekonstruktion) der Dichtung: Epos, Tragödie[1], der sich Paradoxographie und Mythographie anschließen. Selbstverständlich, daß die Exegese der Oidipusdramen[2] allenthalben gefördert wird, unvermeidlich aber auch, daß nicht jede These, die Robert mit all seinem Temperament vertritt, jeden überzeugen wird. Jedoch endgültig erledigt, von schwerstem Geschütz weggefegt, ist die Oidipodie, die man aus dem Peisandros-Scholion rekonstruiert hatte. Auch alte Anhänger Bethes, wie Bruhn (N. Jahrb. 39,1 917, 564), strecken nun die Waffen. Und aufs schwerste erschüttert ist auch die Theorie vom „mythologischen Handbuch" als dem Reservoir, aus dem die Diodore, Apollodore, Hygine ihre Schläuche füllten — mag man sich diesen wunderlichen Behälter nun mehr nach Bethe oder mehr nach Eduard Schwartz vorstellen. Daß diese Mythographen die hauptsächlichsten Dramen selbst, sowie *ὑποθέσεις* und Scholien benutzten, also kommentierte Ausgaben, das erweist m. E. deutlich Roberts Schlußkapitel, das auch eine synoptische Veranschaulichung des Quellenmaterials bietet.

---

[1] Die römische Tragödie ist nur nebenbei gelegentlich herangezogen, nicht als Komplex für sich behandelt, Statius Thebais als von Euripides' Phoenissen abhängig erwiesen und als unergiebig für epische Rekonstruktionsversuche. — Dazu s. jetzt die von Robert angeregte Dissertation von A. Reußner *De Statio et Euripide* Halle 1921.

[2] Ich benutze die Gelegenheit, um hier auf **Amelungs** *Dramen des Sophokles* I hinzuweisen (Jena 1916 Diederichs). Die beiden Ödipustragödien und Antigone faßt diese klangvolle Übersetzung zu einer künstlerischen Einheit zusammen; eine Einleitung orientiert z. T. im Anschluß an Robert, aber mit selbständiger Stellungnahme über die Probleme, und ein poetisches Vorspiel „Laios" soll dem modernen Leser das zur Exposition, gerade auch im Hinblick auf den Mythos, Erforderliche anschaulich vermitteln. Mir persönlich wäre eine schlichte *ὑπόθεσις* lieber gewesen.

Von dem überreichen Inhalt des Werkes, das jedem sich entgegentürmenden Problem, sei es sagengeschichtlicher, literarischer, topographischer, archäologischer, dramaturgischer, textkritischer Natur, energisch und scharfsinnig zu Leibe rückt, oft die endgültige Lösung, und immer Anregung bringt, vermag diese kurze Anzeige kein Bild zu vermitteln. Es ist und bleibt, auch in seiner glänzenden äußeren Ausstattung, an der der Verlag nicht gespart hat, wohl das imposanteste Denkmal einer sagengeschichtlichen Monographie aus dem Kreis der junghistorischen Schule.

Am Schlusse des I. Oidipusbandes sprach **Robert** die Absicht aus, den Heraklesmythos in der gleichen Weise zu analysieren, um daraus eine Bestätigung für seine Auffassung der antiken mythographischen Traditionsweise zu erbringen. Sein Tod hat diesen Plan vereitelt. Als Ersatz dient nun der Heraklesabschnitt seines letzten großen Werkes, der Griechischen Heldensage.[1] War die 4. Auflage der Prellerschen „Theogonie und Götter“ von 1884/94 noch ein 'Preller-Robert', so ist die ein Menschenalter später herausgekommene Heldensage ein von Grund auf neugestaltetes Werk, ein echter Robert mit allen den Vorzügen, die seine einzigartige Beherrschung der monumentalen und literarischen Überlieferung gewährleistete. Erschienen sind drei Viertel des Ganzen, eingeleitet durch einen grundsätzlichen Abschnitt über Die Heroen und die Sage, dem zunächst die Landschaftlichen Sagen folgen (I), dann die Nationalheroen (Herakles und Theseus — II), und die erste Abteilung der Großen Heldenepen (Argonauten und Thebanischer Kreis — III 1). Vom Schlußband liegt der troische bis zu Ilions Zerstörung vor, überwacht von Otto Kern. Der Rest liegt im Manuskript vor und soll mit den Registern von Reußner folgen. Auf Einzelheiten einzugehen ist jetzt nicht möglich. Nur zwei allgemeinere Gesichtspunkte seien berührt. Sehr viel seltener, als noch bei der Göttersage der Fall war, kommen natursymbolische Deutungen zu Wort, was man nur begrüßen wird.[2] Dagegen wird allenthalben auf die Verwandtschaft der Mythenmotive mit Märchenzügen aufmerksam gemacht, ein Gesichtspunkt also, den, wenn ich nicht irre, die künftige Forschung immer stärker und methodischer auswerten wird (vgl. auch oben S. 138). Wenn Robert nicht in dem Maße den Ergebnissen der vergleichenden Religionswissenschaft Rechnung trug, in dem es manche ihrer Vertreter erwarten mochten, so kann ich darin einen bedenklichen Nachteil nicht erblicken, gebe aber natürlich zu, daß nach dieser Seite hin die Geschichte der Heldensage

[1] C. Robert *Die griechische Heldensage* (= Griech. Mythol. v. L. Preller, erneuert von C. R., II. Band) I 1920. II. III 1. 1921. III 2, 1. 1923. Berlin, Weidmann. XII, 1289 S. Vgl. *DLZ.* 1921, 249ff.; Pfister *Ph. W.* 1922, 895ff.

[2] Offenbarungen wie Döhrings *Griech. Heroen u. Abendgeister* (Königsberg 1916) sind zum Glück eine Seltenheit; vgl. *DLZ.* 1917, 790ff.

einmal ausgebaut werden muß. Für eine lehrbuchmäßige Zusammenfassung aber war, selbst wenn das in Roberts Sinn gelegen hätte, die Zeit noch nicht da. Wie Stengels Kultusaltertümer, so möchte ich auch Roberts Heldensage, beide in ihrer individuellen Form, nicht missen; aus beiden wird man noch auf lange hinaus Belehrung holen. Bei der Korrektur kann ich gerade noch auf **U. v. Wilamowitz—Moellendorff**, Die griechische Heldensage I., II. verweisen (Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1925, 41 bis 62, 214—242). W. gibt eine knappe Quellenkunde der Sage, deren historischer Kern „größer ist als man gemeiniglich annimmt", spricht über Märchenhaftes, Aetiologisches, lehnt die Theorien über depotenzierte Götter ab — berührt sich also prinzipiell stark mit Farnells nirgends genanntem Buch (s. oben S. 101) — und gibt im II. Teil eine Besprechung mehrerer Sagenkreise. Das Ganze nimmt kritisch Stellung gegen Roberts Heldensage. Auch W. verspricht sich von den hethitischen Urkunden mancherlei Aufklärung und endet mit dem allzu pointierten Satze: „Aber für die ewig lebendige homerische Dichtung ist alle Historie ganz gleichgiltig."

Zwischen dem Oidipus und der Heldensage liegt **Roberts** Archäologische Hermeneutik[1], eine 'Fibel', wie er sie scherzhaft zu nennen pflegte. Man darf getrost sagen, daß dies Buch, obwohl ein durch und durch persönliches, aus der Empirie erwachsenes, in gewissem Sinn unsystematisches, doch das wichtigste ist, was für die Kunstmythologie seit langem geleistet wurde. Nicht als Thesaurus Overbeckscher Art, wohl aber als *προτρεπτικός* und *ὁδηγητικός* ein methodisches Hilfsmittel von einzigartigem Wert. Unbegreiflich nur — oder vielmehr nur subjektiv verständlich bei einem Mann wie Robert, dessen Kopf sein Zettelkasten und Generalindex war —, daß er kein Register beigab. Das muß für die zweite Auflage gemacht werden! Der Student und der gewöhnliche Sterbliche braucht das einfach, um den vollen Nutzen von diesem Werk zu haben, gerade auch für religionsgeschichtliche Fragen, die sich an Monumente knüpfen. Dafür bieten die Abschnitte über Personifikationen, Attribute der Götter und Heroen, Deuten aus dem Mythos, Erschließen nicht überlieferter Mythen und Mythenformen aus den Bildwerken, über Ungedeutetes und Undeutbares eine Fülle von Ergebnissen und Anregungen — nicht minder auch Warnungstafeln (297 ff. über falsch angebrachte mythische Ausdeutung, Mysterienschnüffelei u. ä.).

---

[1] C. Robert *Archäologische Hermeneutik.* Anleitung zur Deutung klassischer Bildwerke. Berlin 1919, Weidmann. VIII, 432 S. mit 300 Abb.

Kap. VI. Nachleben der antiken Religionen.

Noch viel zu Wenige sind es, die wie etwa Stemplinger (oben Bd. XXII 328) dem Nachleben der antiken Kultur und damit auch der antiken Religion nachspüren. Eine Aufgabe, die freilich ein Heimischsein in der Altertumswissenschaft wie in einer oder mehreren Neuphilologien verlangt oder Historiker von weitem Blick voraussetzt. Den bringt v. **Bezold**[1] mit, der in einer ausgezeichneten Studie das Fortleben der antiken Götter behandelt. Auch eine Art von „Gestaltwandel der Götter“; durch Allegorese, Euhemerismus, Dämonisierung werden sie im mittelalterlichen Humanismus mannigfach umgedeutet, man fürchtet sie, benutzt sie als Embleme, ja man liebt sie auch, schon ehe die Renaissance sie wieder fröhliche Urständ feiern läßt, tot sind sie nie gewesen, unheimlich lebendig vor allem auch in ihren Bildern (63 ff.). Was Bezold beibringt, ist z. T. oft aufs höchste überraschend. Als ich in meiner Schrift über Senecas Apocolocyntosis die Vorstellung vom Kaiser als Sonnengott, als Bringer eines neuen, goldenen Zeitalters u. ä. behandelte, ahnte ich nicht, daß noch der Frankenkönig als neuer Augustus, als Sonnenkönig, als Leuchtturm Europas, als Bringer eines goldenen Zeitalters gefeiert wurde (22 f.). Natürlich ist dies ein Stück vom Erbe der IV. Ecloge, das aber auch der Belesenheit Ed. Nordens entgangen zu sein scheint; eine wichtige Etappe zwischen dem hellenistisch-römischen Ausgangspunkt und dem Roi Soleil. Daß dieses Gedicht sowie antike Kosmokratorsymbolik die Kaiseridee des Mittelalters sehr stark beeinflußte, zeigt ja auch Kampers[2]. So wäre noch manches hervorzuheben, doch lese man lieber das fesselnd geschriebene Büchlein Bezolds selber. Er hat natürlich auch nicht versäumt, das Fortwirken der Astrologie zu betonen, die wesentlich mit dazu beitrug, die alten Götter in Geltung zu halten. Diese Seite des Erbes der Alten ist es, die A. Warburg und manche der „Studien der Bibliothek Warburg“ aufs förderlichste behandelt haben, vgl. den Sonderbericht im nächsten Heft und weitere, oben S. 128 ff. genannte Literatur.

Im Anschluß an Bolls oben S. 128 ff. besprochene Arbeiten weitet **Rathe**[3] die Publikation eines Kopenhagener Einblattdruckes zu einer Monographie über die Ährenmadonna aus. Er verfolgt den Archetypus der Gottesmutter, deren Gewand mit Ähren übersät ist, vom Sternbild der *Virgo*

---

[1] F. v. Bezold *Das Fortleben der antiken Götter im mittelaltert. Humanismus.* Bonn u. Leipzig 1922, Schröder. IV, 113 S.

[2] *Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik* 1924.

[3] K. Rathe *Ein ungeschriebener Einblattdruck n. d. Thema d. „Ährenmadonna“.* (Mitteilungen d. Gesellschaft f. vervielfältigende Kunst 1922 I) Wien.

Caelestis, zu der die *spica* gehört, kunst- und religionsgeschichtlich und zeigt wiederum, welche wichtige Mittlerrolle der Astrologie zukommt bei der Vererbung uralter Symbolik ins Christentum und die Kunst namentlich der Renaissance hinein.

Zur Geschichte der Magie und der mit ihr vielfach zusammenhängenden „okkulten" Wissenschaften, Medizin, Astrologie, Alchemie in der antiken Welt vom 1. Jhd. n. Chr. ab, zu ihrer Fortsetzung im alten Christentum und ins Mittelalter hinein bis zum 13. Jhd. bringt das fast 2000 S. füllende Werk von **Thorndike**[1] im ganzen sehr nützliche, im einzelnen recht ungleiche Beiträge. Der klassische Philologe wird im ersten Teil vieles vermissen, so vor allem die historische Auswertung der Zauberpapyri und sonstiger, nicht eigentlich der Literatur angehöriger Dokumente, ferner der beiläufigen Zeugnisse bei solchen antiken Autoren, die der Verfasser nicht ex officio herangezogen hat; er wird auch den Wunsch nach einem systematischen Kapitel über die Formen und Typik der Magie und ihr Verhältnis zur Religion empfinden, aber er wird dankbar die Fülle des Stoffes aus dem Mittelalter begrüßen, und die Erudition des Verfassers, der sich hier auf seinem eigensten Felde bewegt und wenig betretenes Gebiet urbar macht, restlos anerkennen. Arbeit auf solchen Grenzgebieten ist immer zu begrüßen, auch wenn sie in gewissem Sinn undankbar ist. Aber es wäre unbillig, vom mittelalterlichen Historiker zu verlangen, daß er sich wie ein zünftiger Philologe in diesen Bereichen, um die die Altertumswissenschaftler selbst zumeist in einem weiten Bogen herumgehen, allseitig auskenne. Für alles Einzelne muß ich auf mein Referat in der Philol. Wochenschr. 1925, 801 ff. verweisen und zur philologischen Ergänzung dieses Werkes erinnern an die oben S. 123f. besprochenen Arbeiten von de Jong und Hopfner.

Überraschend ist der von **R. Schröder**[2] versuchte Nachweis, daß antiker Alphabetzauber, hellenistisch-orientalische Zahlenmystik und Astralsymbolik in die germanische Religion eingedrungen sind. Wenn sich die gotische Runenschrift aus der hellenistischen Kursive entwickelt hat, was heute wohl allgemein angenommen wird, dann ist es nicht vermessen, die Goten auch als Vermittler von allerlei spätantik-religiösem Gut zu betrachten, das auf primitiv-germanische Unterschichten umstilisierend eingewirkt hat. Olbia, das am Ende des 3. Jhds den Goten

---

[1] Lynn Thorndike *A History of Magic and Experimental Science during the first thirteen Centuries of our Era.* New York 1923, The Macmillan Company. vol. I: XL, 835 S., vol. II: VI, 1036 S.

[2] F. R. Schröder *Germanentum und Hellenismus.* Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte. (Germanische Bibliothek, II. Abt. Heft 17.) Heidelberg 1924, Winter. 160 S. Vgl. Naumann *DLZ* 1925, 215ff.

in die Hände fiel, ist einer der Umschlagsplätze für diesen Export, überhaupt Südrußland; dorthin waren ja auch hellenistisch-ägyptische und vorderasiatische Kulte gedrungen, und so wird Loki als teilweiser Erbe Seths, Balder als der sterbende und auferstehende *κύριος* nach dem Vorbilde des Attis, Adonis, Osiris, Dionysos usw. nicht mehr so verblüffend wirken, wie es zunächst scheinen könnte. Was Neckel in seinem Balderbuch begonnen hatte, setzt der Würzburger Germanist, dem in Heidelberg hellenistische Berater zur Seite standen, kühn fort. Das letzte Wort darüber steht natürlich dem Germanisten von Fach zu.

Der Berner Kirchenhistoriker **Hoffmann**[1] zeigt in klaren, einprägsamen Umrissen, wie sich das Christentum im Verlauf seiner langen geschichtlichen Entwicklung immer wieder mit der Antike auseinandersetzen mußte, was es von ihr übernahm, wie es das Übernommene umgestaltete, welche Stoßkraft es durch die Aneignung antiker Elemente erlangte, und welche Ablenkung von seinem eigentlichen Kern es dadurch zuweilen erfuhr. Spenglers Anschauung, daß die Antike für die Geschichte des Abendlandes keine Bedeutung gehabt habe, erfährt eine evidente Widerlegung; nur so viel kann man sagen, daß das jeweils Übernommene von verschiedenen Zeiten sehr verschieden im Sinne ihrer Bedürfnisse erfaßt und umgebildet wird. Erfreulich ist die Anerkennung des Wertes, ja der Unentbehrlichkeit so vieler dem Christentum aus der Antike zugeflossenen Güter. Man wird neben dieser schönen und kenntnisreichen Rektoratsrede jetzt vor allem Heilers monumentales Buch über den Katholizismus (1923) zu Rate ziehen und für das Verhältnis des altchristlichen Kultes zur Antike den klärenden Aufsatz von Casel, Jahrb. f. Liturgiewissenschaft III (1923) 1 ff. sowie im soeben erschienen IV. Bd. dieses Jahrbuchs den Aufsatz von Metzmacher *De sacris fratrum Arvalium cum ecclesiae christianae caerimoniis comparandis* S. 1 bis 36. Und was die Vermittlung religiöser Denkformen angeht, die in der Antike und im Orient Wurzel geschlagen haben, durch spätantike Mystik und Neuplatonismus hindurch in die Mystik des Mittelalters hinein, so liefert dafür einige signifikante Beispiele **Plassmann**[2] in seinen Erläuterungen zu den Werken der Hadewych, einer flämischen Mystikerin des 13. Jhds.

Die thematisch weiteste, in der Durchführung aber doch recht knappe Monographie über das Fortleben der griechischen Religion im Christentum (Götter und Heilige, Tempel und Kirchen, Feste, Bräuche)

[1] H. Hoffmann *Die Antike in der Geschichte des Christentums.* Rektoratsrede. Bern 1923, P. Haupt. 32 S.

[2] J. O. Plassmann *Die Werke der Hadewych.* Aus dem Altflämischen übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen versehen. (= Kulturen der Erde, Abt. Textwerke.) Hagen u. Darmstadt 1923, Folkwang-Verlag. 149 S.

und im Volksglauben der Neugriechen (Dämonen, Vegetationsgeister, Kallikantzaroi, Lamia usw., Totenglaube, Jenseitsvorstellungen u. ä.) hat **Hyde**[1] in einem für weitere Leserkreise bestimmten Büchlein gegeben. Es ist nicht ohne Geschick und im ganzen zuverlässig geschrieben, aber haftet doch öfters mehr als nötig an der Oberfläche.

Post malam segetem serendum est — dies Wort wird man gewiß nicht anwenden wollen, wenn man auf die Arbeit des letzten Dezenniums zurückblickt, deren Ertrag hier doch nur zum Teil überschaut werden konnte. Die Ernte war überwiegend gut und vollhaltig. Aber auch der Tod hat eine reiche, allzureiche Ernte gehalten: Asmus, Blümner, Bezold, Boll, Crusius, Diels, Frickenhaus, Gruppe, Hirzel, Klee, Preisigke, Robert, Roscher, Scott, Seeck, Trüdinger, Wide — lauter Namen aus vorstehendem Bericht — weilen nicht mehr unter den Lebenden. Was das für unsere Wissenschaft bedeutet, braucht nicht ausgeführt zu werden. Der Umkreis ihrer Aufgaben wächst ständig und dehnt sich rascher aus, als Nachwuchs an jungen Kräften heranwächst. So wird, blickt man auf diese Totenliste, das *serendum est* zur ernsten Mahnung für alle, die noch schaffen können.

---

[1] W. W. Hyde *Greek Religion and its Survivals.* (Our Debt to Greece and Rome, hrsg. v. Hadzsits u. Robinson) London 1923, Harrap u. Co. IX, 230 S.

Nachträge.

Zu S. 46: Vom „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" ist Bd. IV erschienen mit der soeben S. 149 genannten Abhandlung von Metzmacher (Hallische, von Wissowa angeregte Dissertation).

Zu S. 55—57: **Nilssons** Buch liegt jetzt in revidierter Form, ins Englische übersetzt, vor: M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion* transl. by Fielden, pref. by Sir J. G. Frazer. Oxford 1925, Clarendon Press. 310 S. Besonders das 1. Kap. ist umgearbeitet worden. Die im Vorwort von Sir J. G. Frazer S. 5 erwähnten Goldintaglios aus Thisbe (Zeit nach Evans um 1450) mit Darstellungen, die wie Illustration der Oedipus- und Orestessage wirken, hat soeben Evans JHS 45, 1925, 27 ff. veröffentlicht. Sie scheinen zu bestätigen, was die hethitischen Funde ahnen lassen (vgl. oben S. 101 und 146).

III. Mitteilungen und Hinweise.

Berichte über die in der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft zu Hamburg im S. S. 1924 gehaltenen Vorträge.

I. Religion als objektiver Tatbestand.

Von Hauptpastor D. Dr. Schöffel in Hamburg. 15. Mai 1924.

Dieses Thema ist das Generalthema der Gegenwart, soweit sie religiös lebt oder wenigstens die Religion zum Gegenstand ihrer Untersuchungen macht. Die Frage der R.[1] ist heute die Frage nach dem Objektiven in der R., d. h. nach dem, was im religiösen Leben wirksam ist und gilt, und zwar ohne des Menschen Zutun; und so ist die religiöse Bewegung und die Untersuchung der R. zu deren Ausgangspunkt zurückgekehrt, zum Kern des religiösen Lebens; denn alle R. hängt am Objektiven. Die Frage, die heute die Gemüter bewegt, ist die, ob ein solches Objektive ist, ob man von ihm als Mensch der Neuzeit überhaupt noch reden darf, ob es sich vielleicht erweisen läßt; oder ob es sich hier vielmehr um eine Anschauung handelt, die überholt, veraltet und unhaltbar ist.

1. Festgestellt sei da nun zunächst, daß überall, wo R. selbst und unmittelbar redet, ihre Sprache eine Bezeugung des „Objektiven“ ist. Wo R. ist, da ist immer eine bestimmte Form der Erfahrung vorhanden, jene nämlich, daß das Ich von etwas anderem, das gleichsam außer und über ihm lebt, ergriffen worden ist, wobei dies andere als eine Macht empfunden wird, die jedem sonstigen Ich, ja der Welt überhaupt überlegen ist. Darum ist die Sprache der R. überall dort, wo sie ein Zeugnis von echtem Erleben ist, die des Passivums. R. ist immer ein Erleiden, ein „Ergriffenwerden“ (Paulus), „Geliebtwerden“ (Johannes), „Gezogenwerden“ (Jesus), eine „Berufung“, auf die der Mensch nur eine einzige richtige Antwort hat, den Gehorsam. So Abraham, so die großen Propheten! Auch die außerchristlichen und nicht monotheistischen Religionen bestätigen diesen Tatbestand; selbst auf der Stufe der Primitiven tritt er zutage, in der Macht des mana, über das der Mensch keine Gewalt hat. Erkannt freilich wird dieser Tatbestand nur, wenn man die

[1] R. = Religion.

R., wie das schon Schleiermacher verlangt hat, zunächst bei ihren „Heroen“ studiert und sich vor dem Fehler hütet, sie von unten her nach irgendeinem Schema konstruieren zu wollen; aber so, auf ihrem Höhepunkte und in ihrem reinsten Lichte erfaßt, wird sie als ein Tatbestand klar, der dadurch gekennzeichnet ist, daß das Ich das deutliche Bewußtsein hat, von einer Macht erfaßt worden zu sein, die dem Ich überlegen und von ihm geschieden ist[1], auch wenn sie aus dem Seelengrunde selber spricht (Mystik), und die so der Welt überlegen ist, obwohl sie in jedem Stück der Welt zu finden ist (Transzendenz und Immanenz Gottes). Darum ist R., in ihrem Ursprung wenigstens, Leben aus dem Objektiven — wie wir dies Andere nennen wollen —; und aus diesem Quell sprudelt sie nicht einmal nur, sondern immer wieder im Leben des religiösen Menschen hervor, diesen zum Handeln, zum Erkennen, zum Lieben reizend, die Aktion schaffend aus der Passion.

2. Aber eben dieses Selbstzeugnis der R. ist heute bestritten, mit einem Nachdrucke und einer Schärfe, wie niemals sonst. Die Neigung unserer Zeit geht vielfach dahin, die R. gerade ihres objektiven Charakters zu entkleiden und als rein subjektive Erscheinung zu erweisen. Viele wissenschaftliche Untersuchungen der Gegenwart enden bei diesem Ergebnis, und darum ist die Spannung zwischen R. und Wissenschaft heute besonders stark. Die R. ist nicht nur in einzelnen Positionen angegriffen; es geht nicht um dieses oder jenes Dogma, sondern die R. selbst, als objektiver Tatbestand, ist in Frage gestellt. Verursacht ist diese Erscheinung wohl durch die R. an sich; denn indem hier das Objektive und Subjektive mit einer Wucht zusammenstoßen wie nirgends sonst, ist das Ich gezwungen, sich über sein Erlebnis, das Woher und Wozu des Ergriffenwerdens Rechenschaft zu geben und sich ihm gegenüber zu behaupten. Alle R. trägt darum als Erlebnis auch subjektiven Charakter an sich und ist immer eine Art der menschlichen Selbstbehauptung. Allein beides läßt sich sehr wohl mit der R. als Erfassung des Objektiven vereinigen, wie die Geschichte der R. beweist. Darum müssen die Gründe, die die schwere Erschütterung der R. in unseren Tagen herbeigeführt haben, außerhalb der R. liegen. Ohne Zweifel nun ist der Anstoß zu dieser Bewegung vom Objektiven zum Subjektiven hin von der Kirche ausgegangen, wenn auch gegen ihren Willen, und zwar in sehr früher Zeit. In der richtigen Erkenntnis nämlich, daß die Wahrheit der R. in ihrem objektiven Charakter liegt, hat die Kirche fälschlich ihre Aufgabe darin gesehen, diesen Tatbestand zu sichern und hat das in verhängnisvoller Weise durch irdische Institutionen getan, diese so mit dem Objektiven der R. gleichsam verschmelzend. Der Widerspruch dagegen konnte nicht ausbleiben. In zwei Formen trat er auf und strömt er heute noch einher, als religiöse Bewegung nämlich und als intellektuelle, als kirchliche und weltliche. Mystik, Reformation, Pietismus, romantische Gefühlsreligion, Gemeinschaftschristentum, theo-

---

[1] So Scholz *Religionsphilosophie*.

und anthroposophische Religionsgesellschaften sind die Etappen der ersten Bewegung. Renaissance, Aufklärung, Idealismus, naturwissenschaftlich genährter Materialismus, Sozialismus und die aus der Fülle der modernen Wissenschaftsdisziplinen genährte moderne Weltanschauung zeichnen den Gang der zweiten.

Ein bemerkenswerter Unterschied besteht jedoch zwischen beiden Arten der Icherhebung. In der religiös bestimmten ist die Erkenntnis von der Tatsache des Objektiven nie verschwunden; der Widerspruch richtet sich hier mehr nur gegen kirchlich-menschliche Form der Objektivierung und trägt so zwei Merkmale an sich: a) Steigende Betonung des eigenen Objekterlebens (im Seelengrund, in der Rechtfertigung, im neuen Leben der Heiligung, im Gefühl der Abhängigkeit, in der Bekehrung, in der okkulten Schau) und damit verbundene Ichbetonung; b) dann aber auch das Bemühen, das Objektive zum Unterschiede von der kirchlich falschen Fassung richtig zu erfassen (als Gottes-Ich, Gotteswort, Gotteswirkung in neuem Leben oder in höherer Erkenntnis). Anders die aus dem Widerspruch des vernünftigen Ich erwachsende Bewegung! Sie läßt zwar am Anfang trotz allen Kampfes gegen die menschlichen Sicherungsformen des Objektiven dieses noch gelten (Offenbarungsglaube der Aufklärung), stößt aber bald gegen das Objektive selbst vor. Resultat: die völlige Umkehr der religiösen Behauptung! Die R. als objektiver Tatbestand wird geleugnet; sie erscheint als reine Schöpfung menschlicher Seelentätigkeit! Markstein auf diesem Wege ist die Philosophie Kants, seine Zertrümmerung der Vernunftbeweise Gottes und seine Heraushebung der praktischen Vernunft als der Macht, die allein im stande ist, die religiösen „Ideen“ zu „postulieren“ und damit zu schaffen. In rascher Entwicklung wird die R. in einige „Ideen“ zerlegt, die aber nicht mehr wie früher als „eingeboren“ oder transzendent erscheinen, also objektiven Charakter tragen, sondern sie gelten als vom Ich gebildet und in ihrem Wahrheitsgehalt von der Vernunft abhängig. Erscheinen aber diese Ideen den Einen als Höchstleistungen der menschlichen Vernunft, sei es der theoretischen oder der praktischen, so gelten sie den anderen nur noch als Zeugnisse für die Fehlsamkeit der menschlichen Seele. Die religiösen Ideen erscheinen als Reste animistischen oder magischen Denkens, bald aus verkehrtem Denken, bald aus nicht verstandenem Gemütsleben (Wunsch, Furcht, Hoffnung) entstanden, als Produkte bald der einzelnen, bald einer Kulturseele, wenn nicht überhaupt nur aus sozialen Umständen heraus gebildet. Die religiösen Ideen „Fiktionen“ (Philosophie des „Als ob“).

Ein Unterschied in dieser Herleitung der R. aus dem Subjekt, sei es dem Einzelnen, oder dem in einer Gemeinschaft zusammengeschlossenen, besteht nur darin, daß die Einen dieser Subjektschöpfung doch noch einen großen Wert zusprechen, andere aber sie als vernunftwidrig, den Fortschritt hemmend und des Menschen unwürdig verwerfen.

Damit ist die Krisis der R. auf dem Höhepunkte. Am meisten leidet an ihr die **Jugend**, die mit Sehnsucht und Mißmut zugleich vor der

R. steht — mit Sehnsucht, weil ihr Erlebenwollen dem Objektiven der R. entgegendrängt, voll Mißmutes, weil sie deutlich fühlt, daß auch ihre stürmische Kraft dies Objektive nicht meistert und dieses etwas anderes ist als die Fülle der heiß erstrebten Ideen und Ideale der Jugend. So kreist unsere Zeit friedlos um die R., voll Ahnung ihrer Wahrheit, und doch zurückgehalten durch die Herrschaft des Subjektiven.

3. Darum ist die Lebensfrage für viele heute die Wahrheitsfrage der R. Sie ist aber zunächst nichts anderes als die Frage, ob R. in „Ideen" besteht, sich also in Vorstellungen und Begriffen auflösen und besitzen läßt, oder ob sie Erfahrung einer Wirklichkeit ist, die von der Vernunft postuliert, ja vielleicht als adäquat aufgezeigt, aber doch nie bewiesen werden kann.

Nun hat es aber R. immer mit Wirklichkeit zu tun und niemals mit Ideen.[1] R. ist in keinem Falle Entfaltung von Ideen, weder von angeborenen, noch von frei im Subjekt erzeugten, sondern ist Wirklichkeitsleben. Zwar gibt es „religiöse Ideen", aber nur insofern, als der Wirklichkeitsgehalt der R. auch vom Subjekt aus erstrebt oder untersucht werden kann und dann die Gestalt der Ideen annimmt. Die Ideen also stammen aus der Vernunft, die R. dagegen quillt aus dem „Objektiven"; darum hat die R. die Wirklichkeit des Transzendenten, die doch von keiner Philosophie aus zu erreichen ist, stets behauptet. Daher die Gewißheit, die der R. eigen ist.

Freilich ist diese Gewißheit kein Beweis für den Wahrheitsgehalt der R., sondern hat nur subjektive Bedeutung, ist aber trotzdem entscheidend für den Religiösen, weil sie den festen Punkt in dem Zwiespalt der Probleme des Lebens gibt (z. B. Problem der Freiheit — aber Gewißheit der Verantwortung aus dem Erleben der Heiligkeit Gottes; oder Problem des Übels — aber Gewißheit, „daß alles zum Besten dient" als Resultat von der Erfahrung der Güte Gottes).

Die objektive Gültigkeit der religiösen Aussage wird also durch die Gewißheit der Erfahrung nicht gegeben; sie kann auch nicht dadurch erzielt werden, daß man versucht, von der Vernunft aus in einer Philosophie des kritischen Realismus die religiösen Urteile zu begründen; dieser Weg ist und bleibt durch Kant verbaut. Aber der Wahrheitsanspruch der R. kann auch nicht dadurch gestürzt und als irrig aufgezeigt werden, daß man sagt, die R. als objektiver Tatbestand stelle eine „vorkantische" Anschauung dar und sei durch Kants Kritik der Erfahrung unmöglich gemacht. Dem ist entgegenzuhalten, daß Kants Fragestellung nicht nach der Erfahrung der Wirklichkeit in deren Totalität fragt, sondern nach derjenigen der sinnenfälligen physikalischen Wirklichkeit, also nur jene Erfahrung erfaßt, die ihren Stoff durch die Sinne empfängt. Die so aufgenommene Wirklichkeit ist aber keineswegs die ganze, einmal, weil zur vollen Wirklichkeit auch das Gesamtgebiet

[1] Diese Gedanken, im Vortrage wegen der Kürze der Zeit nur angedeutet, wurden in der Debatte besonders herausgehoben, beim Druck in die Skizze des Vortrags eingereiht.



des Geisteslebens gehört, dann aber auch, weil mit den Sinnen nicht einmal das Ganze der wahrnehmbaren Wirklichkeit erfaßt werden kann.

Nun verlangt aber die Erfahrung, wenn sie wahr sein soll, nach der Totalität und nach der Einheit der Wirklichkeit in der Totalität. Eine Erfahrung, die nicht irgendwie das Ganze erreicht, ist stets vom Zweifel angegriffen und hat keine Möglichkeit, absolute Wahrheit auszusprechen.

Die Totalität aber und die Einheit der Wirklichkeit kann auf keine andere Weise als die religiöse erfaßt werden. Weder die Wissenschaft, der vielmehr die Totalität der Wirklichkeit immer nur „Idee“ bleiben muß (Kant), kann die Totalität zum Gegenstand der Untersuchung machen, noch kann Kunst die Totalität darstellen, oder Ethik sie zum Ziel haben. Totalität der Wirklichkeit durch die Erfahrung aufzunehmen ist nur möglich durch Glauben, durch jenes seelische Erlebnis, das im Objektiven, in Gott, den Einen und das All, das Geistige und das Prinzip auch des Materiellen erfährt, und so Natur und Geschichte, Zwang und Freiheit, Schicksal und Wollen als Einheit besitzt.

So fällt R. als objektiver Tatbestand nicht aus der Erfahrung der Wirklichkeit heraus, sondern ermöglicht, ja vollendet sie erst, da sie die Totalität der Wirklichkeitserfahrung und zugleich die Einheit in der Fülle der Erfahrung gibt und ist so etwas Allgemeingültiges und Notwendiges, nicht Zufälliges und Willkürliches, — nicht subjektive Schöpfung, sondern objektiver Tatbestand; als solcher die Grundlage alles Lebens (das religiöse „Apriori“ also die Erfahrung der Wirklichkeit in ihrer Totalität und Einheit); und darin liegt der Beweis für die Wahrheit der Religion.

II. Religiöse Wandlungen des Mittelalters im Spiegel der Baukunst.

Von Dr. Wilhelm Niemeyer in Hamburg. 19. Juni 1924.

Der Gleichgang der Glaubensarten und Bauarten in dem Jahrtausend von Konstantin bis zum Fall von Konstantinopel ist die leicht ersichtliche und stets gesehene Tatsache, die der Vortrag einer schärferen und tiefergehenden Betrachtung unterzog. Die Raumform der altchristlichen Basilika, die auf der Erdebene zwei so verschiedene Raumgebilde wie das Schiff, das die neue Jesusgemeinde vereint, zusammenfügt mit dem Altarhaus, das Priester und Opfer, also antike Religionswerte umschließt, ist ersichtlich gleichen Wesens wie der Gedankenbau des Augustinus, der als Civitas Dei die Begriffe der antiken Kulturethik und Weltpolitik mit der christlichen Heilslehre auf derselben Ebene der Menschheitsordnung zusammenschließt. Der Höhenbau des nordischen Mittelalters ist dann ebenso deutlich Ausdruck eines Weltgefühls, das den Lebenssinn im Übereinander eines irdischen und eines jenseitigen Bereiches wußte, in der Schichtung eines gewachsenen

Lebens und einer offenbarten fernhohen Heilslehre, im Emporstieg des religiösen Gefühls von Natur zu Glaube und Gnade, Gottbereichen, denen im Ich Formstufen entsprechen, wie sie etwa der Scholastiker Alexander von Hales als *passio, habitus* und *actus* faßt, Annahungsformen an das Göttliche Sein. Und schließlich ist die Hallenkirche der Spätgotik, die den Bau als aufgelöste Umfließung von Schaubildern im Raume gibt, gewiß nicht fern den Regungen der nordischen Mystik, die schauend in der Gottheit aufgelöst zu werden meint.

Alle diese Gleichgänge von Raumanschauung und Gedankenlebendigkeit lassen sich bei eingehender Vergleichung zu überraschender Schärfe und Vielheit der Beziehungen durchführen. Zugleich ist solche Betrachtung geeignet, auf einige schwierige Fragen der reinen Kunstgeschichte Antwortbeiträge zu geben. Ein wichtiges Anliegen der Architekturgeschichte der letzten Jahrzehnte war die Entstehung der Basilika. Mannigfaltige Vorformen, Modelle in kleinem Maßstab und von Zufallsart gewissermaßen, wurden herangeholt, um die neue christliche Raumbildung zu erklären: Atrium-Tablinum oder Peristyl des italischen Wohnhauses, die kreuzförmigen Grabräume der Katakomben, die jüdische Synagoge. Da alles das zuletzt nichts wirklich erklärte, verschob Joseph Strzygowski die Entstehung des Raumgebildes in die Ferne eines hellenisierten Orients und orientalisierten Hellenismus, in der zwar Belege und Anhalte nirgends sichtbar waren, wo aber eine in tausend bedeutsamen Undeutlichkeiten schwebende und funkelnde Übergangswelt durch Behauptungen und Ahnungen noch funkelnder zu machen war.

Versenkt man sich aber in das Lehrganze der Kirche, der doch der Bau zu dienen hat, dann entfällt überhaupt jede Notwendigkeit, eine Vorform für die christliche Basilika zu suchen. Erst in Konstantinischer Zeit nämlich, wo wir die Bauform antreffen, sind auch in der Lehre die Voraussetzungen für diese Bauform gereift. Besonderheit des altchristlichen Gotteshauses ist die Artverschiedenheit der Räume Altarhaus und Gemeindehaus. Die Gegenführung beider Raumgebilde, ihre Begegnung als Sehnsuchtsraum und Erfüllungsraum, das Zusammenstoßen dieser beiden wesensverschiedenen Bereiche, die Dramatik oder Politik, wie man will, die sich hier ausspricht, indem auf gleicher Ebene diese beiden gegensätzlichen Raumgehalte und Raumspannungen zusammengezwungen sind, das ist der Raumgedanke der Basilika. Diese verschiedene Natur beider Räume war aber erst im vierten Jahrhundert klar gegeben als Frucht des Verschmelzungsvorganges von christlichem Gedanken und antikem Weltgefühl. In der Abendmahllehre liegen die Züge dieser Entwicklung, die aber auch in der Christologie zu fassen ist, am deutlichsten vor. Es mußte das Erinnerungsmahl der ersten Christen an den Heiland, das Herrenmahl, zum Liebesmahl der Gemeinde, zur Agape, zum eucharistischen Mahl, dann aber unter Einfluß antiker Mysterienbegriffe, die ihre erste Wirkung bei Paulus haben, zum Opfermahl werden, was sich in heidnischer Denkluft vollendete. Dann erst war ein Ort für dieses Mysterium, nämlich das Altarhaus, nötig und

möglich. Ausdruck für diese Aufnahme der Jesusbotschaft in die Welt der Mysterien ist der feste Altar, der den Priester des Mysteriums voraussetzt. Bis da war der Tisch des Mahles nicht fest, sondern wurde nur für die Feier aufgestellt und hatte selbst keine Kultwürde. Erst Eusebius von Cäsarea, der Biograph Konstantins, kennt im frühen vierten Jahrhundert den festen Altar, Dionysius Areopagita erwähnt, daß er gesalbt wird. Nunmehr ist der Altar und mit ihm das Altarhaus jener Gegenraum gegen das Gemeindehaus, das Schiff, das seinerseits den innerst christlichen Gedanken der Allkindschaft der Menschheit zu Gott im Raumgleichnis zum Ausdruck bringt. Die Basilika ist also die Verkörperung des geistigen Aktes, der die Botschaft Christi dadurch zu Menschheitsbesitz, zu geschichtlicher Wirklichkeit machte, daß er diese Botschaft verschmolz mit dem Erbe der antiken Gedanken von Gottheit und Vergottung. Ende dieser Durchdringung von Jesuslehre und antiker Geistigkeit ist die Anerkennung des Christentums als Staatsreligion. Ganz folgerichtig liegen in der gleichen Zeitspanne für uns die ersten deutlichen Zeugnisse des neuen regiliösen Baues vor. Erblickt man diese innerlichen Zusammenhänge, so besteht eine äußere architektonische Entstehungsfrage überhaupt nicht mehr. Denn die Teile, Schiff und Apsis, das lag als Markthalle mit Stirnnische, als Gerichtsbau und Kultbau, Nymphäum und Serapeum, uns in Rom wie Pompeji und Ostia noch erkennbar, überall offen zur Hand. Das Neue war die dramatische Gegeneinanderführung eines Versammlungshauses der Gemeinde, in diesem Sinn dem antiken Religionsbau fremd, und eines Mysterienraumes, also die Sinnerfüllung des neuen Raumgefüges.

Eine zweite Frage, die der Kunstgeschichte nur von der Geistesgeschichte beantwortet werden kann, ist die Umwandlung des antiken auf der Erdebene gefühlten Raumes in den bewegten Höhenraum des romanischen und gotischen Mittelalters. Betrachtung der Bauformen allein kann diese Umwandlung des Grundgefühls nie aufklären. Auch hier ist die Raumform nur Spiegelung einer Wandlung des Weltgefühls, die aus der kosmisch-räumlichen Denkart, welche Ebenen des Seins zu Gefügen des Bestandes ordnet, zu einer psychischen Vorstellungsform führt, die in Bewegungen des Auf und Ab, in innerlich linienhaften Akten die Gesetzlichkeit des Seins erkennt. Diese Wendung liegt bei Plotin, dessen Welt-Seelen-Lehre als Gedanke des Aufstiegs von der Stofflichkeit zu Gott, von Hyle zum Hen, über die Mittelformen von Psyche und Nus, diese andere Richtung des Weltgefühls bringt. Durch Augustin wird dieser Denkwert innerlichen Empordrangs mit dem christlichen Gottgedanken verschmolzen. Dom und Kathedrale werden dann die Ausformungen dieses bewegten Weltgefühls, das freilich längst in der Herrlichkeit der strahlend emporgewölbten Lichthöhe der Hagia Sophia sich ein Gleichnis geschaffen hatte. Wieviel aber hier gegen Dom und Kathedrale noch antik ist, griechisch und orientalisch, das vermöchte durchgeführte Vergleichung der Plotingedanken mit den Anschauungen der nordischen Scholastik zu zeigen. Der eigentümliche Griff der Frühscholastik im Aufbau ihrer Denkwelt

ist die Entdeckung des Ich-Punktes der Seele in der Frage: Wie verhält das Denkallgemeine, das Reich der Begriffe, sich zum Bestand der sinnlichen Wirklichkeiten, dies Verhältnis gefaßt im Punkt des menschlichen Begreifens, also im Denkpunkt des Ich? Dieser Geisteshaltung entspricht die romanisch-gotische Raumanschauung damit, daß sie den bis dahin in einheitlicher Ausdehnung vorgestellten Raum des Gotteshauses in einzelne Raumjoche und eine Folge gleicher und verwandter Raumjoche zergliedert. Dies Raumjoch, die Travée, ist die Ich-Einheit der Raumaufnahme, und sie ist für die Ich-Einheit des Denkens im begrifflichen Denkpunkt das Raumgleichnis.

III. Evelyn Underhill „Mysticism".

Von Prof. Dr. **H. Meyer-Benfey** in Hamburg. 17. Juli 1924.

Die Mystik ist eine der Grundformen des religiösen Lebens. Man kann bei den höheren Religionsformen zwei Haupttypen unterscheiden, einen dualistischen: das Unendliche, stets als persönlicher Gott vorgestellt, steht dem Menschen in absoluter Überlegenheit als Herr gegenüber, und einen monistischen oder mystischen, wo das Ziel die Vereinigung mit der Gottheit oder dem All ist, auf grund ursprünglicher Wesenseinheit. Der erstere hat einen ausgeprägt aktiven Charakter: der Herr verlangt Dienst, Opfer, Verehrung, auf höherer Stufe sittliches Leben; hier fallen Sittlichkeit und Religion zusammen. Dagegen hat die mystische Religion einen passiven Zug; mindestens wird das Heil des Menschen nicht ausschließlich von seinem eignen Tun erwartet, sondern entscheidend ist das Wirken einer höheren, von seinem Ich unterschiedenen Macht, das er in passiver Hingegebenheit erfährt. Es ist merkwürdig, wie scharf sich diese Typen in ihrer weltgeschichtlichen Entfaltung abgrenzen und auf die beiden großen Volksstämme verteilen, die in der Religion vor allen schöpferisch und führend gewesen sind. Von den Semiten sind die Weltreligionen ausgegangen, die den dualistischen Typus am reinsten ausprägen. Bei den indogermanischen Hauptvölkern: Indern, Griechen, Persern, Germanen, Romanen entwickelt sich zu verschiedenen Zeiten die mystische Richtung. Im Christentum vollzieht sich eine Art Synthese: von Haus aus dualistisch, hat es doch eine stark mystische Unterströmung, und die reichste und tiefste Entfaltung hat die Mystik in Deutschland im 14. Jahrhundert gefunden. So ist es nicht gerade rühmlich, daß Deutschland im Studium der Mystik neuerdings stark ins Hintertreffen geraten ist. Das bedeutende Werk von Evelyn Underhill, Mysticism (London 1911, [8]1919), von dem eine Übersetzung in Arbeit ist, wird gewiß auch bei uns einem lebhaften Interesse begegnen und hoffentlich der Forschung einen kräftigen Impuls geben.

Die Verf. nimmt die Mystik nicht in diesem weiten Sinne, sondern betrachtet nur die Gipfel, die großen schöpferischen Geister. Sie machen

eine besondere Lebensform aus, die von allen anderen Menschentypen unterschieden und durch alle Völker und Zeiten auffallend konstant ist. Von dem Wesen und Werden dieses Typus sucht sie ein Bild zu geben, indem sie Züge der einzelnen Vertreter zu einem idealen Porträt vereinigt. Ihr Werk ist also systematisch, nicht historisch; nur als Anhang wird eine historische Skizze der christlichen Mystik bis Blake beigegeben. Sie hat es im wesentlichen mit der christlichen Mystik zu tun, doch werden auch altgriechische und persische Mystiker angezogen. Ungewöhnlich reichlich wird die englische Mystik berücksichtigt, dagegen ist die deutsche Mystik nach der Reformatien nur durch Jakob Böhme vertreten. Wert und Reiz des Buches liegt — abgesehen von der umfassenden Kenntnis und Beherrschung des ungeheuren Materials und der lebendigen, kraft- und ausdrucksvollen, durchaus künstlerischen Schreibart — besonders darin, daß sich die Verf. ganz auf den Standpunkt der Mystik stellt, ihr unbedingt Recht gibt und alles mit ihren Augen sieht. Das ermöglicht ihr, dies fremdartige Wesen so zu durchleuchten und uns nahezubringen, wie es sonst kaum möglich wäre. Man wird den Vorteil dieser Einstellung empfinden, auch wenn man sie nicht teilt. Gleich der erste Ansatz ist angreifbar. Sie führt die Mystik auf das Streben nach absoluter Wahrheit zurück, die von allen gesucht, aber nur von den Mystikern erreicht wird. Diese sind die Entdecker der wahren Wirklichkeit. Gleichwohl wird die Mystik keineswegs als Theorie genommen; sie ist vielmehr ein Leben und Sein, sie erkennt nur durch eignes Erleben, durch lebendige Berührung mit dieser Wirklichkeit. Nirgends ist von mystischer Lehre die Rede, nur von mystischem Leben und Erleben.

Der Vortragende gab dann einen kurzen Abriß des Inhalts. Der erste Hauptteil des Buches („*The Mystic Fact*“) betrachtet die Mystik nach ihrem Wesen, indem er sie gegen andere Sphären des geistigen Lebens: Philosophie, Theologie, Magie usw. abgrenzt und zugleich die Verbindung herstellt. Der zweite („*The Mystic Way*“) stellt den typischen Lebenslauf des Mystikers dar, wobei 5 Hauptstadien (Erwachen des Selbst, Reinigung, Erleuchtung, die dunkle Nacht der Seele, Leben in Vereinigung) unterschieden und Symptomen wie Visionen und Stimmen, der Kontemplation und der Ekstase besondere Kapitel gewidmet werden.

Zu Arch. 21, 279 (σφραγίς).

Wenn E. Maaß an dieser Stelle 21, 279 sagt, „der Täufling werde in der Taufe als Besitz des Gottes durch die Besitzmarke [σφραγίς] gezeichnet“, so darf dazu auf eine Äußerung Luthers verwiesen werden, die E. Maaß' Behauptung trefflich stützt. In seiner Antwort auf des Königs von England Lästerschrift 1527 (Weim. 23, 35) heißt es: „Die Sacrament mů̊ssen her halten, die sind nichts denn merckzeichen worden, Damit man die Christen zeichet, wie man die schaff mit rȯ̊telstein zeichet.“

Vgl. dazu A. Götze, Volkskundliches bei Luther (1909) 24; zu vielen Stellen von E. Maaß' Aufsatz auch A. Becker, Heimatboden und Mutter Erde (Bayer. Blätter f. d. Gymnasialschulw. 58 [1922] 180 ff.). Auch an eine Stelle in Annette von Droste-Hülshoffs Gedicht „Des alten Pfarrers Woche" sei erinnert: „Nicht lässig sollst du finden Den, der dein Siegel trägt" ...

Zweibrücken. **Albert Becker.**

Ein neuer christlicher Brotstempel.

(Zu Arch. XXI 230 f.)

Der von R. Ganszyniec erwähnte Basler Brotstempel hat in einem vor wenigen Jahren in dem spätrömischen Burgus zu Eisenberg (Pfalz) gefundenen Tonplättchen mit Christusmonogramm und der Is. 'AD PANEM PINGERE' — 'VTERE FELIX' inzwischen ein Gegenstück gefunden. Ich habe im Pfälzischen Museum 36 (1919) 58 darüber gehandelt; vgl. dazu ebenda 37 (1920) 57, wo A. Riese und F. Drexel sich meiner Deutung der Verwendung des Stempels — zu zauberischer Handlung — anschließen und auch das 'ΥΓΙΕΙΑ' auf dem von W. Deonna (Anzeig. f. Schweiz. Altertumskunde XXI [1919] 85 ff.) veröffentlichten Basler Stempel in ähnlichem Sinne erklären wollen.

Zweibrücken. **Albert Becker.**

Zur Herkunft des Pirminius.

(Vgl. dies. Arch. XX 108 ff.)

Zu der von Fedor Schneider berührten Frage nach der Herkunft des Abtes und Bischofs Pirmin († um 753) ist eine an abgelegenerer Stelle veröffentlichte Arbeit des belgischen Benediktiners G. Morin zu erwähnen, die manches Pirminiusproblem in neues Licht rückt. In einem ersten Aufsatz '*D'où est venu saint Pirmin?*' (Revue Charlemagne I [1911; Paris] 1—8; vgl. 87—89) macht M. wahrscheinlich, daß die ursprüngliche Namensform Primenius und ihr Träger gallo-romanischer Abstammung war; den Ort, wo P. zuerst als Bischof gewirkt haben soll, das umstrittene *castellum Melcis*, erkennt M. wieder in Meltburch in Brabant ('*Le Meltis castellum des chorévêques Pirmin et Landri, Meltburch en Brabant?*' in: Revue Bénédictine, juillet 1912, 262—273).

Zweibrücken. **Albert Becker.**

Κερβούκολος.

Gegen die Annahme, daß das Fest der Kalenden vom Osten gen Westen gewandert sei, habe ich (Beiträge zur Volkskunde S. 111 f.) den Namen *κερβούκολος* angeführt, der in Byzanz mit der Kalendenfeier verknüpft war als Bezeichnung einer auftretenden Figur, aber an Stelle der von mir versuchten Ableitung über *cervunculus* aus *cervus*, wie *avunculus*

aus *avus* bietet sich eine einfachere. Wir dürfen κερβούκολος unbedenklich gleich *cerviculus* setzen. W. Heraeus in seinem Programm „Die Sprache des Petronius und die Glossen", Offenbach 1899, S. 45, hat gezeigt, daß im Vulgärlatein *-uculus* und *-uculum* statt der gewöhnlichen Endung *-iculus* und *-iculum* erscheint. Danach ist κερβούκολος genaue lautliche Wiedergabe von vulgärlateinischem *cervuculus*. Das Auftreten von ο in der Silbe -κολ- ist für das Griechische gewiß nicht gewöhnlich (normal wäre -κλ-), es versteht sich aber aus einem im Vulgärgriechischen häufigen Vorgang, aus volksetymologischer Anlehnung. Das Wortbild βουκόλος hat eingewirkt. Ich gebe ein paar Beispiele, um dem weniger Kundigen die Sache zu erläutern: αἱμωδέω statt ἡμωδέω mit Anlehnung an αἷμα, σκαλαβατέω in der Vita Symeonis 14 zu σκαλαβώτης unter Einfluß von βατέω (Wilhelm, Beiträge zur gr. Inschriftenkunde S. 26), παροδεύσῳ für παραδείσῳ (Par. Zauberpap. 3027) nach παροδεύω, ἀλκυδών für ἀλκυών nach ἀηδών (Rhein. Mus. LXII 480). Am nächsten kommt unserem Fall ἐφηβόλος für ἐπηβόλος mit Anlehnung an ἔφηβος (Lykische Inschrift bei Hauser, Grammatik der lyk. Inschriften 57). κερβούκολος als lateinisches Lehnwort läßt sich also doch einigermaßen begründen. Dann aber muß die Hirschmaske der gallischen Kalenden — wohl durch römische Soldaten — nach dem Osten gebracht worden sein, oder wie will man den lateinischen Namen sonst erklären?

Wien. **L. Radermacher.**

Nachklänge aus dem Heidentum im Mittelalter.

1. Auf einem Gemälde des Andreas Giltinger von 1527 im Rosgartenmuseum zu Konstanz ist „St. Bryda" dargestellt, wie sie ein Paar zierlicher Stiefel vor sich herhält. M. Escherich („Konrad Witz", S. 44) vermutet eine Lokalheilige. Unserer Meinung nach ist es die Hl. Brigida, die vermengt wurde mit der heidnischen Göttin Irlands gleichen Namens, vgl. Holder, Altkeltischer Sprachschatz I, Sp. 536: dea Brigantia. Brigit = Kybele, „die vom Berge" = Arduinna (vgl. Fr. Jostes in der Zeitschrift für vaterl. Geschichte, Münster 1912, Bd. 70). Im Spielmannsepos von Orendel erscheint Brida-Brigida als Besitzerin großer Rosseherden. Bei den Kelten ist es eine Göttin des Bieres: Revue archéologique 4. sér., 21, 1913, S. 265. Schuhe haben eine symbolische Bedeutung, die einer Vegetationsgottheit angemessen ist.[1] Über Brigit, „die Erhabene" s. auch Zeitschrift für Ethnologie 1916 S. 14 ff. und Herzog, Theolog. Realenzyklopädie III, 407, Nork, Festkalender (1847) S. 149 (Brida = Ceridwen = Ceres); Grimm, Deutsche Mythologie S. 578; Friedreich, Symbolik und Mythologie der Natur (1859); E. L. Rochholz, Drei Gaugöttinnen (1870), S. 117: „Der Mühlstein der hl. Brigida ist neben

---

[1] In Dietersheim bestand der Brauch, mittels eines porzellanenen Schuhes aus einem jetzt verschwundenen Brunnen der Kirche Wasser zu trinken. Falk *Heiliges Mainz*, S. 222. — Vgl. im allgem. Aigremont *Fuß- und Schuh-Symbolik*; Delehaye *Die hagiographischen Legenden* S. 44.

ihrer Kirche zu Kyldare in Irland an der inneren Klosterpforte aufgestellt und wird bei Krankheitsfällen als wundertätiger Heilstein berührt. Canisius, Thesaur. Eccles. I p. 414f." Es liegt eine wohltätige Naturgottheit zu Grunde, sie füllt Speicher und Scheuern mit Vorräten. Unter ihrem Tempel befanden sich Kornmagazine. Aus der heidnischen Ceridwen ist eine christliche Brigitte geworden. Über die Beziehungen der Heiligen zum Feuer vgl. auch Dictionary of National Biographie, vol. II (1908) S. 1249f.[1]

2. Auf dem Marktplatze zu Oberwesel a. Rh. wurden die Fußstapfen des Pferdes St. Huberti gezeigt (Rhein. Antiquarius). Simrock, Das malerische und romantische Rheinland, S. 360 hat nicht mehr ausmitteln können, welche Bewandtnis es damit habe. Wir haben es wohl mit einem Analogon zu jenen Fußabdrücken zu tun, die später vom Christentum umgetauft wurden. Vgl. die Fußabdrücke des hl. Gallus, Buddhas, die Roßtrappe im Bodetal (s. 5. Jahresbericht der Schweizer Gesellschaft für Urgeschichte 1912, S. 224ff.), Zeugnisse des Fußkultus in der Steinzeit. Der hl. Hubertus aber ist ein Nachfolger Wodans (Picks Monatshefte V, S. 629).[2]

3. L. Radermacher in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie d. Wissenschaften, philos.-hist. Klasse 182 (1918), 3. Abh., S. 26 spricht im Hinblick auf den Leibwächter des Herodos Atticus bei Philostratos und den hl. Theodoros von der Weiberfeindschaft der Asketen und ihrer Abneigung gegen Frauenmilch, die sich schon beim Säugling äußert und den Ausdruck eines besonderen Charakters bilde. Er fügt hinzu: „Es wäre die Frage, ob sich Spuren eines solchen Gedankens noch anderswo finden." Wir begegnen einem Reflex bei Weddigen und Hartmann, Der Sagenschatz Westfalens (1884), S. 181f. Es heißt dort: „Niemand kann den Schatz heben, der Weibermilch getrunken hat." (Zitiert in der Münsterer Zeitschrift für vaterl. Geschichte 76 (1918), 2. Abt., S. 171/72.)

Wiesbaden. **Dittmar Heubach.**

Zahnwechsel und Mythus.

Während meines langjährigen Aufenthaltes in Pola (Istrien) kam folgender Brauch zu meiner Kenntnis: Kinder, denen beim Zahnwechsel die Milchzähne ausfallen, legen diese vor dem Schlafengehen unter das Kopfkissen. In der Nacht kommt die Marantega[3], nimmt die Zähne und legt dafür *soldi* (Kreuzer) hin. Wie weit sich das Verbreitungsgebiet

---

[1] Die Verehrung der Patronin Irlands, der hl. Brigida (1. Febr.), war im 8. Jahrh. in Nordwest-Deutschland und dem heutigen Belgien weit verbreitet (*Münsterer Zeitschrift f. vaterl. Geschichte* 1917, Heft 75, 1. Abt. S. 11).

[2] Zu Ammerwald an der Ourthe in den belgischen Ardennen wurde in St. Hubert Wodan als wildem Jäger (Hucbert) von den durch Karl d. Großen verpflanzten Sachsen weiter geopfert (Förstemann *Namenbuch* (1913) I, Sp. 128ff).

[3] Über diese Gestalt des venezianischen Volksglaubens und die Etymologie des Wortes vgl. meinen Artikel in *Archivum romanicum* IV S. 490ff.

dieses Volksglaubens erstreckt, kann ich nicht angeben[1], vermutlich deckt es sich mit dem über das venezianische Sprachgebiet verbreiteten Marantega-Aberglauben überhaupt. Die Kreuzer als Tauschobjekt scheinen nicht ursprünglich zu sein, denn ein Vergleich mit verwandten Mythenkomplexen zeigt, daß überall der Brauch sinnvoller gehandhabt wird, indem man beim Tausch für den beinernen Zahn einen wertvolleren aus Eisen, Stahl, Stein oder gar Gold zu erhalten sucht (vgl. Hovorka-Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin II S. 828ff.), und zwar wendet man sich an ein allbekanntes Nagetier, das sich durch besonders scharfe Zähne auszeichnet — die Maus.[2] Hovorka-Kronfeld verzeichnen aus zahlreichen Gegenden Deutschlands und Österreichs Kinderreime, die an die Maus gerichtet sind. Hiebei werfen die Kinder die Zähne hinter den Ofen (Kamin) oder sie stecken sie in das Mauseloch. Als Beispiel stehe hier ein Spruch aus dem Aargau: „Müsli, Müsli, nimm de Zah', gimmer e schöne goldige dra', frei e schön wiße, aß ich's Brot ka' bisse". Ähnliche Bräuche berichten Hovorka-Kronfeld von den Slawen (Tschechen, Russen, Ukrainern) und den Juden in der Bukowina.

Auch außerhalb Europas finden sich nach den genannten Autoren Spuren dieses Brauches, so bei den Altmexikanern, in Japan und auf Neuseeland.[3] Zur Ergänzung des von Hovorka-Kronfeld beigebrachten Materials möchte ich hier eine in Poitou gebräuchliche französische Formel aufführen: *Petite souris, je t'apporte une de mes dents, donne m'en une autre.* Eine ähnliche Formel ist in Béarn üblich. (Sébillot, Folklore de France III S. 54.) Ohne Beziehung zur Maus sind derartige Sprüche in Spanien und Brasilien gebräuchlich, wobei der Zahn aufs Dach geschleudert wird. (Sébillot, Le paganisme contemp., S. 65.)[4] In Sizilien erscheint der h. Nikolaus als Spender von Ersatzzähnen (Sébillot, a. a. O.). In Frankreich tritt nicht selten die Ratte für die Maus ein, wie das Volk überhaupt zwischen diesen naheverwandten Tieren nicht genau unterscheidet. Andere Tiere sind nicht selten als Stellvertreter der Maus. So erscheint in Deutschböhmen das Eichhörnchen (Nagetier!), bei den Tschechen der Fuchs, in Schwaben der Wolf, in Untersteiermark die Katze (vgl. Hovorka-Kronfeld, a. a. O.).

Überraschend und für den mythischen Charakter des Brauches bedeutungsvoll ist es, wenn das Feuer die Rolle des zahnspendenden Tieres übernimmt. Nach Sébillot, Le paganisme contemp. a. a. O. werfen in

---

[1] Aus dem *Archivio delle tradizioni popolari*, das mir hier leider nicht zugänglich ist, ließe es sich vielleicht ermitteln.

[2] Bei den Schweden Finnlands wird in gewissen Gegenden die Bitte an den Tomt, ein koboldartiges Wesen, gerichtet mittels folgender Formel: *„Tomt, ge mig guldtand för bentand"*. Hier spielt also der Tomt die Rolle der venezianischen Marantega. (Vgl. Landtman in *Folktro och trolldom,* S. 415, vol. VII von *Finlands Svenska Folksdiktning,* Helsingsfors, 1919.)

[3] Nach Sébillot *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latins,* S. 65 auch bei den Annamiten.

[4] Ähnlich in Rumänien (T. Papahagi *Din folklorul romanic si cel latin,* S. 18 f.).

der Schweiz, in England, in Schweden und in den Abruzzen die Kinder die ausgefallenen Zähne in das Feuer mit der Bitte, sie in einem Monat weiß wie Silber zurückzugeben. Landtman, op. cit. S. 728 sieht darin eine Erinnerung an die Zeit, da man an Feuergottheiten glaubte, die sich im Ofen oder Kamin aufhielten. Er weist mit Bezug auf die Bitte um einen Goldzahn ausdrücklich darauf hin, daß der altnordische Feuergott Heimdall den Beinamen Gulltanni, das ist der mit Goldzähnen Versehene, führte. Eine noch deutlichere Beziehung zu einem anderen altnordischen Feuergott, Loke, findet Landtman in der Formel: *Lokk, Lokk, ge me in gulltann, så ska du få min beintann!* Nun heißt *lokk* in der ostbottnischen Mundart „Spinne". Landtman identifiziert dieses Wort mit dem Namen des Gottes Loke, indem er zu beweisen sucht, daß der Charakter der Spinne der Wesensart des altnordischen Gottes vollkommen entspricht.[1]

Zum Schlusse möchte ich die Vermutung aussprechen, daß bei der Wahl der zahnspendenden Tiere abgesehen von dem scharfen Gebisse auch ihre Beziehung zum Feuer eine gewisse Rolle spielt. Die Maus ist als Symbol des Blitzes (wegen ihres blinkenden Zahnes) bekannt. (Wuttke-Meyer, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 3. Bearb., S. 124.) Auch Fuchs und Eichhörnchen[2] werden wegen ihres rötlichen Pelzes zum Feuer in Beziehung gebracht (Wuttke-Meyer, op. cit., S. 22).

Klagenfurt. **R. Riegler.**

Ente als Seelenvogel.

Nach Hedberg, zitiert bei Landtman, Finlands Svenska Folkdiktning vol. VII: Folktro och Trolldom, S. 208 werden in Petersö und Oravais am Bottnischen Meerbusen die Enten als Verkörperung der Seelen Abgeschiedener angesehen (Seelenvogel). Diesen Volksglauben hält Hedberg entstanden durch die Quasi-Homonymität von schwed. *and* (plur: *änder*) „Ente" und *anda* (plur: *andar*) „Geist". Solche Irrtümer können nur unterlaufen, wenn Mythenkunde einseitig national und nicht international-vergleichend betrieben wird.[3] Die Ente gilt nämlich auch bei anderen Völkern als Seelenvogel. Ganz deutlich er-

---

[1] Über die Beziehungen der Spinne zum Feuer — in der Sage kommen glühende Spinnen vor — vgl. meine Abhandlung „Spinnenmythus und Spinnenaberglaube in der neueren Erzählungsliteratur" (*Schweizer Archiv für Volkskunde* XXVI S. 67 f.). Das definitive Urteil über die lautgeschichtliche und semasiologische Möglichkeit der Landtmanschen Hypothese muß ich den Vertretern der nordischen Philologie überlassen. Über das Weiterleben Lokes im dänischen Volksglauben vgl. Verf. in *„Wörter und Sachen"* IV S. 221.

[2] Wenn Blitze aus einer Wolke in die andere fahren, so sagen die Slawen des Küstenlandes, es seien Eichhörnchen, die sich versammeln. (Kraus *Slawische Volksforschungen,* S. 82; vgl. hierzu Mannhardt *Der Baumkultus der Germanen,* S. 508.)

[3] Immerhin sei zugegeben, daß das sprachliche Moment zur Festigung des Volksglaubens beigetragen haben mag.

hellt dies aus dem Grimmschen Märchen von der „weißen und der schwarzen Braut“.[1] Dort wird erzählt, wie die weiße Braut bei der Fahrt über eine Brücke von Stiefmutter und Stiefschwester in ein „tiefes Wasser“ gestoßen wird. Dann heißt es weiter: „als sie versunken war, in demselben Augenblick stieg eine schneeweiße Ente (man beachte die Farbe!) aus dem Wasserspiegel hervor und schwamm den Fluß hinab“. Unterdessen hat sich die Stiefschwester durch Zauberkünste die Liebe des Königs, dem die weiße Braut bestimmt war, zu erwerben gewußt. Da kommt an drei aufeinander folgenden Abenden eine weiße Ente zum Gossenstein in die Küche geschwommen, spricht zum Küchenjungen und wird schließlich am dritten Abend durch Enthauptung vom König entzaubert, worauf sich dieser mit der so wiedergewonnenen echten Braut vermählt. Vgl. auch bei O. Tobler, Die Epiphanie der Seele in deutscher Volkssage. Diss. Kiel, 1911, S. 53 die luxemburgische Sage, von den toten Eltern, die als Enten (Männchen und Weibchen) ihren Kindern erscheinen und sie bitten, nicht mit Steinen nach ihnen zu werfen. Sie hätten im Grabe keine Ruhe, bis sie nicht eine angelobte Wallfahrt vollführt hätten. (Vgl. noch a. a. O. S. 35, Anm. 2 u. S. 97.)

Verwandlungen in Enten begegnen auch in der französischen Volkskunde. In einer bretonischen Sage verwandelt eine böse Frau ihre Stieftochter in eine Ente, indem sie ihr eine Nähnadel in den Kopf steckt. Die Rückverwandlung wird durch das Herausziehen der Nadel bewirkt. (Sébillot, Folklore de France III, S. 206.) Ein französisches Seitenstück zu unseren Schwanenjungfrauen sind die Töchter des Blaubarts, die nach einer Sage des Dép. Ille-et-Vilaine in Gestalt von Enten an einen See geflogen kommen. Um zu baden nehmen sie menschliche Gestalt an, nachher fliegen sie wieder als Enten fort. (Sébillot, op. cit. S. 207.) Auch Zwerge verwandeln sich in Enten. Nach einer pikardischen Sage wird der Waldsee von Warloy nächtlicher Weile von Wildenten besucht, die ein menschenähnliches Geschrei ausstoßen. Einst traf ein Bauer mit einem Steine einen der Enteriche. Als er diesem die Haut abzog, erkannte er einen Knaben, der von den Zwergen entführt worden war. (Wechselbalgmotiv. — Entenfüße der Zwerge!) Der Junge ließ sich jedoch nicht halten, schlüpfte wieder in seine Haut und flog seinen Kameraden nach (Sébillot, a. a. O.). Bekannt ist in der Haute-Bretagne die Sage von dem Mädchen, das, um der Entehrung zu entgehen, den h. Nikolaus anfleht, sie in eine Ente zu verwandeln, welche Bitte ihr auch gewährt wird (Sébillot, op. cit. III, S. 208 und ausführlich IV, S. 285.).

Als Hexenepiphanie erscheint die Ente namentlich in Portugal. Leite de Vasconcellos sagt in seinen Tradições de Portugal, S. 307: *As bruxas andam em forma de patos e patinhas nos rios.*[2]

---

[1] Über die zahlreichen Varianten dieses Märchens vgl. Bolte-Polivka, *Anmerkungen zu den Grimmschen Märchen* III S. 85 ff.

[2] D. h. die Hexen schwimmen in Gestalt von Enterichen und Enten auf den Flüssen umher.

Die mythische Bedeutung der der Ente nächststehenden Verwandten, der Gans, ist sattsam bekannt.

Klagenfurt. **R. Riegler.**

Zusätze zu Franz Dornseiff:

Das Alphabet in Mystik und Magie, Teubner 1922.

Zu Dornseiffs Buch, das schon oben S. 123 seine Besprechung gefunden hat, sollen hier zusätzliche Bemerkungen gegeben werden, die teils schon bereit lagen, teils durch Dornseiffs Anreiz hervorgelockt wurden. Eine derartige Arbeit, die, wie Dornseiff im Vorwort selbst schreibt, eine Mischung von Untersuchung, Systematik und Sylloge ist, hört ja eigentlich nie auf. Sie bedarf der Beihilfe aller. Und wenn Dornseiff S. 51 ein Goethewort unter sein Kapitel setzt, „den Laffen müssen wir erwidern: ‚Aa! Ee! Ii! O! U!'", so setze ich an den Anfang:

Ah! Eh! — ⸗ — Ih! Oh! Uh! Verwundert euch durchs ganze Alphabet! (Egmont, IV 3).

Zunächst: Ein wahres Kompendium der Alphabethmystik bietet Grotefend s. v. ABC in Ersch und Grubers Enzyklopädie mit der ganzen Fülle seiner ausgebreiteten Sprachkenntnisse; man lese dort nur nach über Abraxas. Noch bedeutsamer aber als der Inhalt des Artikels ist die Tatsache, daß man im Jahre 1818 Grotefend das Riesenwerk der Enzyklopädie durch einen alphabetsymbolischen Artikel über „A als Grundlaut" einleiten ließ (s. Vorbericht p. XIII), ihn als einen Herrscher im Reich des Wissens, der jenseits des Wißbaren noch weite Hintergründe liegen wußte, und ihn zugleich als den Programmatiker, der dieses Riesenwerk vom Sein unterordnete der volleren Frage nach dem Sinn.

Wenn ich Grotefend als den Alphabetmystiker bezeichnete und ihn als einen Herrscher im Reich des Wissens charakterisierte, so muß ich begründen, worin sich der Mystiker vom Magiker, Mystik von Magie unterscheidet. Denn für all unsere Zusätze ist es von fundamentaler Wichtigkeit, diese beiden Reihen auseinanderzuhalten. Auf der einen Seite stehen neben dem Wissenschaftler Grotefend Reuchlin und Tolstoi, auf der anderen Seite die anonymen Vielen, die Kinder, die Einfältigen, die Bewahrer der alten Sitte, die „Leute aus dem Volke" wie Christoph Columbus. Oder, am Beispiel der Arbeitsgebiete unseres Autors Dornseiff beleuchtet, Pindar hier, Folklore dort.

Es ist nicht schwierig, die verwandte Kraft aufzuspüren, die von dort wie von hier anzieht. Um so wichtiger ist es, die Gegensätzlichkeit der beiden Pole zu betonen. Der Pol, der durch den Eigennamen Pindar bezeichnet wird, ist vorwaltende Mystik eines überlegen weisen Einzelmenschen, über und nach, das heißt jenseits alles beherrschten Wissens in das Reich der Geister zurückführend, der Pol der anonymen Folklore ist vorwaltende Magie, die dort herrscht, wo die Kraft des Verstandes nicht ausreicht, den Widerstand der stumpfen Welt zu besiegen, eine

Flucht vor dem Geist, also diesseits des Wißbaren. Zwischen diesen beiden Polen von Furcht und Hoffnung liegen Wissenschaft und Weltbild, Wissen und Glauben.

Zu Dornseiffs Ausführungen über Schriftursprung, Erfinder usw. gehört noch die naive Behauptung, nur eine unter allen an sich möglichen Schriftrichtungen könne die richtige sein, s. Spiegelberg, Hermes 56. 1921, 434 ff. zu Herodot II 36. Über die Anordnung der Alphabetreihe s. Larfeld, Griechische Epigraphik, 3. Aufl. 1914, 205 f. Über die Anordnung der ersten Oktade des Runenalphabets, Futhark, als Akrostichis des althochdeutschen Vaterunsers s. F. Kluge, Germania III, 1919, 43 ff.; abgelehnt von H. Jensen, Geschichte der Schrift S. 180, Anm. 2.

Über die Buchstabenzahlen, diese eigentümliche Verwendungsweise des Alphabets die sich von Griechenland aus über die halbe Welt verbreitet hat, s. demnächst meinen Aufsatz (in der Zeitschrift d. Deutsch-Morgenl. Gesellschaft): Zahlbuchstaben, ihre Erfindung und ihre Verbreitung.

Eine Eigentümlichkeit des Gaunerdeutschen ist es, daß es die hebräischen Namen der Buchstaben als Zahlwörter für die durch sie dargestellten Zahlen verwendet, s. Günther, Die deutsche Gaunersprache, 1919, 71: Kümmelblättchen spielen aus Gimel = 3, also Spiel mit drei Karten und ib. 41 und 119 f. das interessante wienerische Pesterspruchert, das nach Günther nicht von Buda-Pest, sondern von bess = 2 herkommt, also zweite Sprache bedeutet.

Wie andererseits einem Buchstaben nicht bloß ein reinlicher Zahlenwert, sondern eine magische Kraft anhängen kann, zeigt die ägyptische Hieroglyphenschrift. In ihr hat das konkrete Bild eines Zeichens Eigenleben. Der alte Ägypter schrieb das Zeichen f mit dem Bilde einer Viper. Diese Viper wird nun, damit sie nur ja nicht aus sich selbst heraus schaden kann, gelegentlich in Pyramidentexten zerschnitten gezeichnet, als ob sie als eine Viper und nicht vielmehr als F-Laut in einem beliebigen Worte erschiene. Umgekehrt: die Angst vor dem Mißbrauch oder der Profanierung des göttlichen Namens veranlaßt die Juden, beim Numerieren, z. B. der Psalmen, die Zahlen 15 und 16 nicht mit יה bzw. יו, d. i. 10 plus 5 bzw. 10 plus 6 zu schreiben, sondern טו bzw. טז, d. i. 9 plus 6 bzw. 9 plus 7, damit jede Gleichheit oder Ähnlichkeit mit dem Anfang oder Teilen des Tetragrammatons vermieden wird.

Über das Wort Stoicheion bzw. Elementum handelt Dornseiff ausführlich.[1] Ich möchte einmal *LMN* = *tum* schreiben und daran folgende Bemerkung knüpfen: eine Reihe von *LMNO* liegt vielleicht jenem Abzählvers zugrunde, mit dem wir als Kinder den Gefoppten auszählten: *Ene de mene de migge de mo, ave de bave de bombasto / ex drex loch aus.*

---

[1] Daß die bekannte Etymologie von Elementum aus *LMN* unhaltbar ist, hat Wilh. Schulze *S. B. B. A.* 1904, 779 A. 1 dargetan.

So klingt es noch im Ohr. Offenbar enthält die zweite Zeile von vier Daktylen *a b* und in *bombasto* für ursprüngliches *combasto* wohl auch *c*. Die erste Reihe enthält entweder verstellt *NMO*, oder, wenn *Ene* aus *Ele* eine Angleichung an *Ens Ener* statt *Eins Einer* zu Beginn der Zählung wäre, eher *LNM*, bzw. mit Revidierung der Umstellung *LMN* und *O*. An der Buchstabenzählung, die hier mit der Litanei dem Gebrauch nach zusammenfällt, ist kaum zu zweifeln. Der, auf den *AUS* gesagt wird, also der auf dem 12. Takt Betroffene, ist ausgezählt. Einen ähnlichen aus dem Französischen verunstalteten Kinderabzählvers veröffentlicht Walz, Hessische Blätter für Volkskunde 16, 1917, 92, während Hamburger Abzählverse (O. Lauffer, Niederdeutsche Volkskunde, 2. Aufl. 1923, 61), die mit *Ele, Mele* beginnen, sogar im Abzählen fortfahren: *Du sast lehren, Bookstabeeren!* Ein anderer dort mitgeteilter Vers mischt zwischen sinnlose Silben die Zahlwörter vier, fünf, sechs (*soss*), die auf *udel, dudel, dross* reimen.

An die Möglichkeiten der Bindung und Lösung durch Buchstabierketten führt vielleicht ein Spiel heran, das unter Kindern gebräuchlich ist: *K, A ka, P, U pu APU KAPU, Z, I zi, UZI PUZI APUZI KAPUZI ... N, E, R ner ... INER ZINER UZINER PUZINER APUZINFR KAPUZINER* buchstabierten wir vor- und rückläufig das Wort Kapuziner. Man fühlt die Nähe von Abracadabra.[1] Erbsensprache nannten wir eine Geheimsprache, die hinter jeden Konsonanten des zu verdunkelnden Wortes *ERBSEN* einschob. *Perbsen Urbsen Zerbsen* hieß die unverständliche Warnung, wenn der *PUZ* (Polizist) kam. Zu dem zauberhaften Gebrauch der Vokale hat Dornseiff p. 50/51 und Nachtrag p. 170 den sinaitischen Götternamen אהויו angeführt, in dem Lidzsbarski G. G. N. 1916, 91ff. die Wiedergabe der ἑπτὰ φωνήεντα erkannt hatte. Aber dies ist doch nur der kleinere Teil der Entdeckung Lidzsbarskis. Das Wortsubstrat ist nämlich hier zu einem derart personhaften Gott geworden, daß man dieses Gottes Diener heißen kann. Das heißt, daß zu dem Knecht Jahwes, zu Obadja und zu unserem Gottschalk hier im sinaitischen Gebiet ein Knecht *AEIOUs* treten konnte. עבדאהויו war der theophore Name, den die Inschriften boten. Ein wenn man will magisch-mystischer Einblick in die Verwandlung der personalen Anrufung zur anrufbaren Person.[2]

Auf diese Einzel- und (abgesehen von der Vokalreihe) planlose allgemeine Alphabetauswertung folgen nun die Systematisierungen. Zuvor aber noch ein ungelöstes Buchstabenrätsel, das zeigen soll, bis in welche erleuchteten Geister der Wahn magischen Schauderns hineinragen kann. Christoph Columbus, der mit so vielen Vorurteilen brach und der sich

---

[1] Alter und Herkunft des Stammbuchverses: *amore, more, ore, re cognoscuntur amicitiae* sind mir unbekannt. Ich finde die Eintragung in einem Wappenbüchlein von 1653. (Hessisches Landesmuseum.)

[2] Über den hierher gehörigen heiligen Nemo und seine literarischen und bildlichen Schicksale bereite ich eine Einzeluntersuchung vor. S. zuletzt Paul Lehmann *Die Parodie im Mittelalter* S. 240 ff.

doch noch in manchen alten und einigen neuen verfing, unterschrieb nie anders als

S
S A S
X M Y
XPO FERENS,

wobei das *A* größer sein mußte als die drei *S*. Über einige Lösungsversuche, die sich auf Columbus' eigene Ausdeutung seines Namens auf den den Christus einer neuen Welt bringenden Christophorus stützen, s. Sophus Ruge, Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen (Oncken II 9) 1881, 317f.

Nun folgen die Systematisierungen, die erst den eigentlich mystischen Teil der Buchstabenlehre eröffnen. Denn, was Dornseiff nicht genügend betont hat, die Buchstabenmagie bedient sich der Elemente, um mit ihnen Wirkungen zu erzielen, die größer sind, als die vereinzelten Stücke ahnen ließen, die Mystik dagegen sucht in den gegebenen Summen und Ganzheiten einen Sinn noch hinter dem Litteralsinn. Die Magie bezaubert nach (κατὰ) Kräften, die Mystik entzaubert Kräfte. Griechisch heißt dieser Sinn hinter dem Sinn ὑπό νοια = Untersinn. Wie dieser Untersinn zu einer hermeneutischen Disziplin geführt hat, hat v. Dobschütz in der Harnackehrung: Vom vierfachen Schriftsinn, in Kürze auseinandergesetzt. Was mit dieser Entzauberung einer gegebenen Summe gemeint ist, erläutere ein Beispiel. An zwei Stellen seiner wortreichen Schriften — Sphinx Mystagoga, s. Diatribe Hieroglyphica de Mumiis, Amsterdam 1676, fol. 2b 3a nach dem Oedipus Aegyptiacus Tom. II und III Rom 1653, S. 389, wo allein das Zitat vollständig zu lesen steht — bringt der geheimnisvolle Athanasius Kircher die Auslegung, die Elias Levita zum Wort *ADAM* überliefert hat. Die jüdische Lehre von der Seelenwanderung — Kircher führt sie auf ägyptische Vorbilder zurück — lehre, daß jede Menschenseele durch drei Leiblichkeiten hindurchgehe, sei es in Verbesserung, sei es in Verschlechterung, je nach Verdienst. So gehe die Seele des ersten Menschen aus Adam in König David über und kehre im Messias wieder, und darauf gingen das Aleph, das Daleth und das Mem als auf die Anfangsbuchstaben der Namen von Adam, David und Messias!

Wem dieses Beispiel zu entlegen scheint, dem kann besser gedient werden. Erasmus von Rotterdam im Encomium Moriae von 1508 (Tauchnitz 1829, Tom. II, 370) sagt in ironischem Ton: *Auditus est a nobis alius quidam octogenarius adeo Theologus ut in hoc Scotum ipsum renatum putes.* (Dies wohl wegen der Subtilität der folgenden Auslegung mehr noch als wegen der Scotorum lingua: denn es soll dem Doctor Subtilis hier ein Subtilissimus gegenübergestellt werden.) *Is explicaturus mysterium nominis Jesu, mira subtilitate demonstravit in ipsis literis latere, quicquid de illo dici possit. Etenim quod tribus duntaxat inflectitur casibus id manifestum esse simulacrum divini ternionis. Deinde*

quod prima vox Jesus desinat in s, secunda Jesum in m, tertia Jesu in u, in hoc ἄρρητον esse mysterium; nempe tribus litterulis indicantibus, eum esse summum medium et ultimum. Restabat mysterium his quoque retrusius, mathematica ratione. Jesus sic in duas aequales diffidit portiones, ut scilicet penthemimeres in medio resideret. Deinde docuit eam literam apud Hebraeos esse ש, *quam illi Syn appellent; porro syn, Scotorum opinor lingua* (das ist ein Hieb gegen den Smcotus subtilissimus, denn *sin* ist doch ganz einfach englisch, während Sünde im Welschen ganz anders heißt) *peccatum sonat: atque hinc palam declarari, Jesum esse qui peccata tolleret mundi.*

Man sieht, Elias Levita durfte gelehrige Schüler erwarten. Denn ohne die Absicht zu haben, einen strikten Beweis beizufügen, darf ich doch die Vermutung aussprechen, daß des Erasmus Scherz gegen Reuchlin gerichtet ist, der als Schüler der Juden in Hebraicis und als selbstforschender Geist anno 1494 in der Schrift de verbo mirifico zu den im folgenden auszugsweise mitgeteilten Sätzen gekommen war (ich benutze die Sammlung: Artis cabalisticae h. e. reconditae theologiae Tomus I, ed. Joh. Pistorius, Basel 1587) p. 977 f: *unum est Patris et Filii nomen excepta consonante litera, sicut Filius et Pater unum sunt excepta humanitatis natura.* Das steht unter der Kapitelüberschrift: *de characteribus quibus invocatur omnipotentia divina et quod tres tantum fuerint tempore naturae, quattuor tempore legis, quinque tempore gratiae.* Die Erklärung, unter Berufung auf namenoffenbarende Stellen des A. und N. Ts., folgt mit

tres characteres in temp. naturae: שדי
quattuor „ „ „ legis: אדני
quinque „ „ „ gratiae: !יהשוה = IH : S : VH.

Nunc enim filii dei sumus, idcirco 5 literis utimur, propter eum in quem credimus et quem invocamus mediatorem Dei et hominis eundemque deum et hominem, Dei summi brachium et potentiam: quod nobis satis superque de numero quinario heri Baruchius revelavit. Und noch die Schlußzeilen des Traktates: *quale vero sit hoc ipsum verbum crucis* (geht auf das zwischen *jhvh* eingeschobene *s*) *et quae sit illa ratio, doctissimi viri, hoc grande vel potius maximum est verbi mirifici mysterium . . . . . . in aurem susurrare, accedas velim propius, Sidoni, ut te afflatu inspirem. Tenes? Et ille: Teneo inquit. Tunc Capnion. Sile. cela. occulta. tege. tace. mussa . . . . . et verbum mirificum perquam diviniter colite! Finis.* Und derselbe Reuchlin schrieb noch 1517 in de arte cabalistica an Papst Leo X., lib. III, l. c. p. 728: *quodque Cabalistae possunt in nomine ineffabili (JHVH) . . . . . id multo validiore modo possunt fideles Christiani per nomen Jesu effabile cum proprio signaculo crucis* (s. die vorzitierte Stelle), *cum se arbitrentur nomen Tetragrammaton longe rectius pronunciare in nomine* יהשוה *veri Messiae,* wobei über die auffällige Schreibung dieses mystischen Pentagrammatons ib. S. 971 f. einiges nachzulesen ist.[1]

[1] Eine astrologische Kupfermedaille aus der Mitte des 17. Jahrh. mit der Darstellung einer fürstlichen Beleihung unter dem strahlenaussendenden Namen

Man vergegenwärtige sich den Zeitpunkt, den Mann und den Adressaten dieser Theologia recondita, um die ganze Wucht dieser Buchstabenmystik zu empfinden.

Der Kabbala insgesamt wird man aber doch nicht gerecht, wenn man sie wie hier in der Beispielsammlung lediglich zu ironisieren scheint als die Methode „mit dem Hammer aus dem Eisen der Schrift unzählige Funken zu schlagen“ (v. Dobschütz l. c.). Kabbala ist in Wirklichkeit mehr als ihre Methode. Sie ist die fortgesetzte Bemühung, den in die Grenzen unzulänglicher Wörter gepreßten Schriftsatz so zu entfalten, daß spürbar wird, was gesagt werden sollte, aber nicht gesagt werden kann. Kabbala und Interpretation sind verschiedene Weisen des Versuches, eine unendliche Aufgabe im Endlichen zu bewältigen.

Bei dem Abschnitt über die magisch-mystische Behandlung der Buchstabenkomplexe wäre nächst Kurt Schwitters parodistischer *ANNA BLUME*: Du bist von vorne wie von hinten *A-N-N-A, A-N-N-A* der Formel der Elkesaiten zu gedenken, die wohl so unverständlich sein mußte, um so verbindend zu wirken. *Abar anid moib nochile daasim ana daasim nochile moib anid abar selam* heißt der aramäische Satz, der, von der Mitte aus nach vorn und hinten gelesen, zweimal den Text ergibt: אנא מסהד עליכון ביום דנא רבא: „ich werde über euch Zeuge sein am Tage des großen Gerichts“. (H. Waitz, Das Buch des Elchasai, in der Harnackehrung 1921, 87ff. Dort verdruckt אבא statt אנא. Zu der hymnischen Wortkunst der Elkesaiten s. Aug. Gfröer, Philo und die alexandrinische Theosophie 1831, Teil II, 378ff.).

Zu Ds. Sammlung von homophonen Wortanfängen als Scherz oder Übung wäre der sizilische Schulknabenscherz nachzutragen, den Diels S. B. B. A. 1913, 717 erläutert:

NAΪ NÉAI NÉA NAĪA NÉOI TÉMON Ὧ̔C NÉOI Ἅ NAȲC.

Zur Satorformel — D. p. 79 — hat Seligmann Hessische Blätter für Volkskunde XX, 1921, 1ff. noch das zehnbuchstabige Viereck *ANANISAPTA* vorgelegt und zu deuten gesucht. S. dagegen ib. XXI, 56.

Schließlich sei noch mit wenigen Beispielen auf das weite Gebiet der Gematria hingewiesen, bei Dornseiff § 7.

Ob Gematria so einfach wie D. S. 91 Anm. 1 will, eine Umsprechung von *γεωμετρία* ist, bleibt doch fraglich. Was hätte auch *γεωμετρία* mit der in der Gematria geübten Arithmetik zu tun? Cassel in Ersch und Grubers Enzyklopädie s. v. Gematria erwähnt in Note 1 eine andere Herleitung von *γραμματεία*, wozu als Beleg für diese „Umsprechung“ eine wirkliche Parallele vorhanden ist in גַּרַמְטְרִיקוֹן = *γραμματικόν*: die Zif-

---

Jehoschuah erläutert Pachinger im *Archiv für Medaillen- und Plakettenkunde* I 1913/14 S. 145. Pachinger führt die besondere Bedeutung des in das Tetragramm eingeschobenen Schin, das aus dem Gottesnamen Jehovah den hebräischen Namen für Jesus werden läßt, bis auf frühkabbalistische Schriften zurück. Über die Anfänge der jüd. Buchstabenmystik s. die durchkommentierte Ausgabe: *Das Buch Bahir* von Gerhard Scholem, Berlin 1923.

fernbedeutung der Buchstaben betreffend (Dalman, aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch, 2. Aufl. 1922).

Ein für das Wesen der Gematria charakteristisches Beispiel läßt sich zu den von D. gesammelten Fällen hinzufügen, das die Auslegung der Zahl des großen Tieres der Johannesapokalypse 666 betrifft. (Über inschriftliche Gematria aus der Zeit des Apokalyptikers s. Deißmann, Licht etc., 4. Aufl. 237f.). Tolstoi läßt in Krieg und Frieden (übersetzt von H. Röhl, Inselverlag, 4 Bände, 1921; III. Band, S. 119f., IX. Teil, Kapitel 19) den Helden Besuchow über die Zahl 666 des apokalyptischen Tieres (Ap. Joh. 13, 18) entbrennen. Durch eigenartige Gematria findet Besuchow in dem französischen Komplex *L'empereur Napoleon* die Lösung des Zahlenrätsels, oder vielmehr wie der Übersetzer anmerkt, wäre sie exakt nur in dem sprachlich unrichtigen *Le empereur Napoleon* zu finden. Da nach Ap. 13, 5 dem Tier gegeben ist 42 Monate zu lästern, sucht Besuchow auch in dieser Zahl 42 das Geheimnis zu entdecken und siehe da: *Quarantedeux* ergibt 666! Also, folgert er, muß die Grenze der Macht Napoleons im Jahr 1812 kommen, in welchem der französische Kaiser 42 Jahre alt wird. Wie wunderlich geht in dieser praktischen Gematria Sinn und Unsinn miteinander. Noch mehr! Besuchow staunt und kommt auf die Vermutung, daß aus der Zahl auch zu erschließen sein müsse, wer Napoleon Einhalt zu gebieten imstande sei. Aber weder *L'Empereur Alexandre,* noch *la nation Russe,* auch nicht einmal *Comte Pierre Besuchow* deckt 666. Jedoch führt ihn der Gedankengang darauf, daß wohl zum Namen die Nationalität gezogen werden müsse, und so ändert und verschiebt er bewußt den letzten Komplex und erreicht mit: *Le Russe Besuhof* (ohne c und mit f) die Summe 671. 671 — 5 = 666; 5 = e. Also läßt der Grübler noch ein E fort und hat mit *L'Russe Besuhof* die schauerlich überraschende Lösung in Händen, wer das Tier sei, wer es bezwänge und wann der Endkampf stattfinde, mit alledem die typische Geisteshaltung einer Gläubigkeit bezeugend, die das Geheimnis als übergeordnete Macht anerkennt, der mit jeder passenden Erleichterung entgegenzukommen Pflicht ist.

Nicht das Rätsel unterwirft sich dem forschenden Verstand, sondern der Verstand unterwirft sich seinem Rätsel. Übrigens widerlegt diese praktische Gematria Ds. „unsachgemäß“ wissenschaftliche Meinung (S. 107 oben), daß die Deutung der 666 durch hebräisches Neron Kesar eben der hebräischen Sprache wegen im griechischen Text abzulehnen wäre. Deutet doch der Russe französisch!

Auch für Gematria ein kräftiges Beispiel noch: Luther in der Schrift vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi 1543 (sämtliche Werke, Erlangen 1842, 32. Band, polemische Schriften VI, p, 275 ff.) erläutert die jüdische Ausdeutung der Verse Ex. 14, 19—21 auf 72 Eigenschaften Gottes. Um seinen deutschen Lesern Gematria eingängig zu zeigen, bildet er aus den im deutschen Alphabet allein verwendbaren sieben Buchstaben *CDILMVX* ein Exempel, aber unter Zuhilfenahme fremder Buchstaben für die Auflösung:

LVCIMILXDICV
LVXLICVMDVMI
IVDICVDICLII

Das soll heißen (S. 293):

Luci milks die ku
Luxie kumm du zu mir
Jüde kaue du die Klein

„aber weil *KAEN* nicht Zahlbuchstaben sind, hab ich sie müssen heraußen lasse und so böse wendisch oder dänisch deutsch reden".

Indem man nun nach der jüdischen Anleitung rösselsprungartig dreibuchstabige Wörter bildet und die Wörter in Zahlen umsetzt[1], in diesem Falle das Wort LII in zweiundfünfzig und alsdann 52 in einem auf Gott geprägten Ausspruch wiederfindet, wird „das rechte Hauptstück" erreicht. So stehe in dem Satz: Gottes Liebe ists gar LII = 52. 52 stehe aber ebensosehr in: Satan hilft fein!

So weit Luthers überlegene und doch ungerechte Darstellung. Denn freilich die Richtung jeder Interpretation muß man aus anderen Quellen als aus dem zu interpretierenden selbst schöpfen.

Zur speziellen Gematria der Chronosticha und Chronogramme (S. 113)[2] scheinen Dornseiff näherliegende Tatsachen entgangen zu sein. Einmal, daß noch heute fromme Juden die Datierung, sagen wir einer Buchwidmung, nicht mittels nackter beziehungsloser Ziffern niederschreiben, sondern mittels hervorgehobener und zusammenzuzählender Buchstaben in einem passend gewählten und eingetragenen Schriftvers.

Zum anderen, daß diese Chronogramme als Arithmogrammatik, d. h. zur Konservierung wichtiger Zahlen eine masorethische Gewohnheit sind. Zum Beispiel steht am Ende des zweiten Buchs der Könige: die Summe der Verse dieses Buches beträgt 1534, das Seman (σῆμα): Glücklich das Volk, dessen der Herr Gott ist (Psalm 33, 12). Glücklich das Volk ergibt nach Buchstabenzahlwert addiert wieder 1534.

Für die feine Kunst der Zahlenspiele wäre außer dem bei D. p. 113 zitierten Horn vor allem Rückert zu zitieren. R. in: Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser, 1874, ed. Pertsch, p. 223, mit der klassischen Definition des Chronogramms: „die Schönheit eines Tarich besteht darin, daß die Worte, die durch ihre Buchstaben eine Jahreszahl ausdrücken,

---

[1] Über die Technik der Eruierung der Gottesnamen s. L. Blau *Das altjüdische Zauberwesen*, 2. Aufl. 1914, S. 137 ff.

[2] Als der Philologe Justus Lipsius 1606 in Löwen auf dem Sterbette lag, stürzte gerade der Turm der dortigen Peterskirche ein: *o MoenIa CaDVnt*, sagte der Sterbende; das Chronogramm ergab sein Todesjahr (*Ztschr. f. christl. Kunst* XVI 1903, Sp. 218). Diese Worte eines Sterbenden, die an den bekannten Sarkasmus des alten Ploetz erinnern, haben alle jene Eigenschaften eines Shakespeareschen Witzes an sich, wie sie Kleist in seiner „Anekdote aus dem letzten Krieg" bei einer ähnlichen Gelegenheit beschreibt.

zugleich einen angemessenen Bezug auf die Begebenheit selbst enthalten."[1]

Um aber mit Humor zu schließen, verweisen wir auf die bei Herrn Steegemann in Hannover neuerdings erschienene Tragödie der Urlaute von Jan van Mehan. Wenn hier aus *AEIOU* eine „Tragödie" aufgebaut ist, so wird in Hans Reimanns Literarischem Albdrücken durch karikierte Groteskzeichnung der einzelnen Buchstaben eine Komödie vor uns aufgeführt, die uns nach aller Anhäufung von Mystik und Magie erheiternd zu befreien vermag.

Cassel. **R. Hallo.**

---

[1] Zu den von D. angeführten Anagrammen noch ein Nachtrag: Leibniz (*Werke,* ed. Klopp I 5, 639) widmete 1688 dem Kaiser folgenden Doppelzeiler:

Leopoldus primus Austriacus imperator
Turcas Europa divulsos opprimet armis.

Darin ist der zweite Vers aus den Buchstaben des ersten gebildet, nur daß der erste ein L mehr hat als der zweite. Die Auslegung dieses Omens im kaiserlichen Namen lautet:

Sed cur una deest praesago litera versu?
Quae lunae caput est, iure resecta fuit!

Damit ist auf die Überlegenheit Leopolds über den Halbmond hingewiesen. — Eine anmutige Huldigung dieser Art wurde später Stanislaus Lescinski zuteil, als er von Reisen in sein Vaterland zurückkehrte (Sulzer *Allg. Theorie d. Schönen Künste* I 49, 1771): dreizehn als junge Helden verkleidete Tänzer trugen in einem Ballet jeder einen Schild mit je einem Buchstaben der Wörter: *DOMUS LESCINIA.* Indem sie sich tanzend durcheinander schlangen, verwandelte sich das Schriftbild nacheinander in sieben Variationen: *ADES INCOLUMIS* usw., deren letzte: *I! SCANDE SOLIUM* nach den Worten des Berichterstatters „als eine Art Prophezeihung" kann angesehen werden. — In vergröberter Form brachte neuerdings ein Berliner Theater ein solches Spiel auf die Bühne (*Ill. Rundschau,* Febr. 25): Die Bühne war in eine große Schreibmaschine verwandelt, die Tasten waren Tänzerinnen mit Buchstabenschildern auf dem Kopf. Im Takt des dazu gesungenen Liedes gingen die Tasten, die den Textbuchstaben entsprachen, auf und nieder. Die Magie dieses zusammenstimmenden Gehörs- und Gesichtseindruckes auf den Zuschauer wirkte unabweisbar.

Zweite Abteilung.

Beiträge zur Religionswissenschaft der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm.

Zur Deutung der Juppitergigantensäulen.

Von **Martin P. Nilsson** in Lund.

In der Deutung der Juppitergigantensäulen stehen die Ansichten noch einander entgegen. Obgleich der Zusammenhang dieses Säulentypus mit der besonders am Niederrhein heimischen einfachen Juppitersäule, die oft wiederkehrende Inschrift I·O·M., der Blitz, den der Reiter zuweilen in der Hand trägt, bindende Argumente für die Benennung des Reiters als Juppiter abzugeben scheinen und von vielen Forschern als solche anerkannt werden[1], halten andere an der von Riese begründeten Annahme fest, daß der Reiter den über die Feinde des Reiches triumphierenden Kaiser darstellt. Diese Ansicht wird von einem Gelehrten von dem Range Cumonts geteilt in einer Besprechung der Säule von Yzeures[2], wo zwischen den „Viergötterstein" und den „Wochentagsgötterstein" ein vierseitiges Glied eingeschoben wird, dessen Reliefs zwei Gigantomachien, die Befreiung der Andromeda durch Perseus und die der Hesione durch Herakles darstellen. Vorausgesetzt daß die Rekonstruktion richtig und die Reliefs zugehörig sind, ist die Deutung dieser Reliefs auf die Befreiung des Landes durch die Cäsaren erst recht eine Folge der Gesamtauffassung, nicht umgekehrt. Espérandieu nimmt aaO. eine mit der Haugschen Auffassung verwandte vermittelnde Stellung ein, indem er Cumont in der Benennung des Reiters als des vergötterten Kaisers zustimmt, jedoch hinzufügt, daß er nach der vielleicht mit einheimischen Elementen vermischten griechischen Kunsttradition in der Gestalt des die Giganten niederschmetternden Juppiters dargestellt wird. Später hat er die Identifizierung des Gigantenreiters mit einem keltisierten Juppiter bestimmt ausgesprochen.[3]

[1] Weniger stichhaltig scheint das Argument Kropatscheks gegen die Deutung auf den Kaiser, daß ein Kaiserdenkmal nicht in einem Privatbau errichtet wäre. Gigantensäulen finden sich nämlich auf dem Hofe einer *villa rustica*, z. B. in Zabern; vgl. die Inschrift *in suo*. Seine Deutung des Monumentes als einer Wettersäule, die Blitz und Unwetter fernhalten sollte, ist interessant, aber sehr hypothetisch. S. *VI. Bericht der röm.-germ. Kommission* 1910/11 S. 67.

[2] Cumont in *Rev. archéol.* XX 1912, 211. Die Säule von Yzeures ist am bequemsten zugänglich bei Espérandieu *Recueil général des Basreliefs etc. de la Gaule romaine* IV Nr. 2997—2999.

[3] Bei der Besprechung des Viergöttersteines von Niederwürzbach in Speier aaO. VIII Nr. 5939; vgl. weiter unten.



Die allbekannte Parallele bieten die pergamenischen Skulpturen; der Sieg der Götter über die Giganten dient als Gegenstück, um den Sieg des Königs über die Barbaren zu verherrlichen. Daß aber die beiden Paare der Vergleichung (Götter — Giganten, Fürst — Barbaren) durch eine Art *comparatio compendiaria* mit Auslassung zweier der Vergleichungsglieder in eins zusammengezogen werden, so daß der Fürst dem Giganten gegenübergestellt wird, ist eine Verkürzung und Verschränkung der Vergleichsmomente, die man gerne durch ein einwandfreies Beispiel belegt sähe, ehe man ihr glaubt.

Die Schwierigkeit, die, bewußt oder unbewußt, bedeutende Gelehrte veranlaßt hat, an der Deutung der Figur auf den Kaiser festzuhalten, ist das Unerhörte eines reitenden und dazu in dem römischen Militärkostüm bzw. Feldherrentracht gekleideten Juppiters, was man nur durch diese Deutung erklären zu können glaubt, sei es, daß man den Kaiser die Züge des Juppiter entleihen läßt oder nicht. Gesetzt, daß die Figur wirklich ein Juppiter ist, so ist der Name Juppiter selbstverständlich nur die *interpretatio romana* eines einheimischen Gottes, worauf wir unten zurückkommen werden. Dadurch erledigt sich das erste Rätsel, daß Juppiter reitend dargestellt wird, wie man schon früher gesehen hat. Das zweite Rätsel, das Militärkostüm, ist auch unschwer zu erledigen.

Es liegt eine ganze Reihe von Beispielen dafür vor, daß fremde Götter im römischen Militärkostüm bzw. Feldherrentracht dargestellt werden. Von Bissing hat eine Reihe von Statuetten ägyptischer Götter, die römische Militärtracht tragen, Horus, Anubis, Bes, Upuat, Chnubis, zusammengestellt[1], aber die von ihm gegebene Deutung, daß dieser eigentümliche Typus in der hellenistischen Zeit entstanden ist, um dem Kampf des Horus gegen Set einen Ausdruck zu schaffen, ist sicher unrichtig. Die richtige Erklärung, der sich auch Breccia anschließt, hat Paribeni gefunden in der Besprechung einer Bronzestatuette des in römischer Feldherrentracht gekleideten Anubis in dem Thermenmuseum[2], indem er diese Art der Darstellung mit dem Kaiserkult, der in der Religion des Heeres eine überragende Bedeutung hatte, verknüpft. In dem Sacrarium des Lagers standen die Kaiserstatuen, selbstverständlich in Feldherrentracht; ihre Bilder in derselben Tracht waren an den *signa* befestigt. Das Militärkostüm war die Tracht der von den Soldaten am meisten verehrten Gottheiten und wurde von ihnen daher auf die Landesgötter übertragen, wenn diese in die römisch angestrichene Soldatenreligion aufgenommen wurden.

---

[1] *Expedition Sieglin*, I *Kôm-esch-Schukâfa* S. 148, 158, Nr. 76.

[2] R. Paribeni *Divinità straniere in abito militare romano* (*Bull. de la Soc. archéol. d'Alexandrie* XIII 1911, 177 ff.).

Ferner hat Breccia eine Kleinbronze des Sarapis in Feldherrntracht mit dem Globus in der linken und dem jetzt verlorenen Sceptrum oder der Lanze in der rechten Hand herausgegeben, auf dem Kopfe sind Spuren einer Sonnenscheibe.[1] In derselben Tracht erscheinen auch semitische Götter, Aziz von Edessa, Malech-bel von Palmyra und noch häufiger Juppiter Heliopolitanus. Paribeni veröffentlichte ein Votivrelief aus dem Thermenmuseum, von dem nur der obere Teil erhalten ist, das sicherlich den Juppiter Heliopolitanus zwischen zwei weiblichen Paredroi darstellt[2]; der Gott trägt den Modius auf dem Kopf, einen torques mit einer bulla um den Hals, in der erhobenen rechten Hand eine Peitsche, in der linken den Blitz und vielleicht Ähren[3] und einen reliefgeschmückten Panzer; auf den Schultern erscheinen die Zipfel des paludamentum. Vor mehreren Jahren gab Ronzevalle ein Relieffragment aus Homs heraus[4] mit drei Göttern, von denen der eine in Militärtracht gekleidet ist, und einer Weihung an Malachbel[5], Jaribolos und Aglibolos, den Göttern von Palmyra. Die Beispiele haben sich seitdem vermehrt.[6]

Auf den merkwürdigen Fresken, die neuerdings in einem Tempel in Salihiyeh an der rechten Seite des Euphrats, dem alten Dura, das wenigstens von der Zeit des Septimius Severus an von den Römern besetzt war und nach dem Fall Palmyras aufgegeben wurde, aufgefunden sind, ist eine ähnliche Darstellung aufgetaucht, die von Cumont ausführlich besprochen und gewürdigt worden ist.[7] Sie stellt einen römischen Tribunen, Julius Terentius, mit einer Schar römischer Soldaten dar, die einer Göttergruppe ihre Verehrung darbieten, die besteht aus drei in römischer Militärtracht mit dem paludamentum gekleideten Göttern mit nimbus und einer Lanze in der Hand — der mittlere trägt den Himmelsglobus in der rechten — und zwei sitzenden Göttinnen, die inschriftlich als die Tyche von Dura und die von Palmyra bezeichnet sind. Der erste Gedanke, daß die Statuen der Kaiser in Kriegsrüstung dargestellt sind, wurde von Clermont-Ganneau richtiggestellt, der die Götter von Palmyra, Bel, Jaribol und Aglibol erkannte. Das Bild ist vermutlich eine Weihung der *cohors XX Palmyrena*, die um das Jahr 239 hier garnisoniert lag.

---

[1] E. Breccia *Osiris-Apis in abito militare romano (Bull. de la Soc. archéol. d'Alexandrie* XVII 1919/20, 184 ff.).

[2] Paribeni aaO. Tf. VIII.

[3] Das sind seine Attribute nach Macrob *Sat.* I 23, 12.

[4] *Compte-rendu de l'acad. des inscriptions* 1902 S. 236.

[5] Von diesem Namen ist nur ΛΩ erhalten.

[6] Cumont in der in der folgenden Note zitierten Arbeit S. 25 f.

[7] Vorläufige Mitteilung Cumont *Affreschi dell' epoca romana scoperti a Salihiyeh (Rendiconti dell' accad. dei Lincei* XXXII 1923, 212 f.). Ausführliche Veröffentlichung mit Farbenreproduktion Cumont *Le sacrifice du tribun romain Terentius et les Palmyréniens à Doura (Monuments Piot* XXVI 1923, 1 ff. u. Tf. I).

Es gibt noch einen regelmäßig in Militärkostüm dargestellten orientalischen Gott, der so bekannt ist, daß es überflüssig ist, Belege anzuführen, und der außerdem häufig in der Rheingegend verehrt wurde, Juppiter Dolichenus, der mit Panzer bekleidet, in der linken Hand den Blitz, in der rechten die Doppelaxt schwingend auf einem Stier stehend dargestellt wird. Es ist auffällig, daß man zwar seine Verwunderung über den reitenden und in Militärkostüm gekleideten Juppiter der Juppitergigantensäulen geäußert hat, nicht aber, wenigstens so weit ich die Literatur kenne, zur Erklärung diese naheliegende, ebenso auffällige und eigenartige Parallele herangezogen hat. Juppiter Dolichenus trägt Militärtracht wie jener, und sein Stehen auf dem Rücken eines Stieres ist für einen Juppiter nicht weniger befremdlich als das Reiten. In diesem Falle beruhigte man sich bei der Kenntnis der orientalischen Vorbilder. Es darf wohl ohne weiteres als selbstverständlich hingestellt werden, daß bei der Gleichförmigkeit der Heeresreligion in allen Provinzen des Reiches das, was für die fremden orientalischen Götter gilt, auch den fremden Göttern der Rheingegend recht ist, auch wenn, wie Cumont wahrscheinlich zu machen sucht, diese Darstellungsweise ihren Ausgangspunkt in orientalischen Anschauungen haben sollte.[1] Diese haben sich, auch im Heere, weit verbreitet. Im Orient heißt nämlich der Gott König, und die Monarchie dient als Muster der Organisation des Pantheon. Bei der entscheidenden Bedeutung des Heeres gerade für die Zivilisation der Grenzgegenden ist es auch verständlich, daß eine von ihm ausgehende Anregung weitere Kreise ergreifen konnte. Daß die Juppitergigantensäulen übrigens nicht nur im privaten Kult, sondern auch in dem des Heeres vorkamen, zeigen die Funde von Gigantenreitern in Limeskastellen.[2]

Das Militärkostüm bildet somit kein Hindernis gegen die Deutung des Gigantenreiters auf einen Gott, dem der Name Juppiter beigelegt wurde. Damit beginnen aber erst recht die Schwierigkeiten. Welcher fremde Gott verbirgt sich unter dem Namen des Juppiter? Und was bedeutet der Gigant?

Sehr mit Recht hat Kropatschek a. a. O. bemerkt, daß die Frage nach dem dargestellten Typus des Reiters mit dem Giganten (und dem Typus des Monumentes überhaupt, muß hinzugefügt werden) ganz zu trennen ist von der Frage nach dessen Bedeutung. Für die Formensprache der Kunst muß man in erster Linie die römische Provinzialkunst derselben Zeiten und Gegenden befragen. Hertlein hat sich in

---

[1] A. a. O. S. 30.

[2] Bei Cannstatt, Neckarburken im Hofe des Prätorium des kleinen Ostkastelles, Kreuznach nahe dem Kastell; s. Hertlein *Die Juppitergigantensäulen* 3, 4, 19.

seinem bedeutenden und logisch sehr durchdachten Buche den Weg zum richtigen Verständnis dadurch versperrt, daß er sich abgelegenen Deutungsmöglichkeiten aus dem germanischen Glauben zukehrte, ehe er die sich aus römischen Vorstellungen und römischer Kunst ergebenden erschöpft hatte. Besonders gereicht es seiner Darstellung sehr zum Schaden, daß er den evidenten Zusammenhang mit den niederrheinischen Juppitersäulen fast völlig vernachlässigt hat, wie ihm auch von einem Rezensenten vorgehalten worden ist.[1]

Die Säulenform des Monumentes ist nur ein Spezialfall des antiken Säulenmonumentes, das sich durch die ganze Antike von der Säule der Naxier mit der Sphinx bis auf die Säule des Phocas hinzieht und im 2. Jahrhundert n. Chr. die prachtvollsten Beispiele in den Trajans- und Marcussäulen erzeugt.[2] Ob gerade die Mainzer Säule der Ausgangspunkt der eigentümlichen Entwicklung der Juppiter- und Juppitergigantensäulen in den Rheingegenden ist, mag dahingestellt werden; fest steht, daß diese an die älteren antiken Säulenmonumente anschließen und daß die Juppitergigantensäulen aus den Juppitersäulen hervorgegangen sind durch eine Umbildung, die unter dem Einfluß teils provinzialer Vorstellungen, teils der allgemeinen Ideen der Zeit erfolgte. Für das Ende des zweiten und das dritte Jahrhundert ist ein Erstarken des nationalen Elementes in den Provinzen und die Verbreitung der synkretistischen und astrologischen Religion in den tiefen Volksschichten bezeichnend. Die datierten Juppitergigantensäulen gehören der Zeit von 200 bis 240 n. Chr. an.

Zwar besteht ein Unterschied zwischen den Juppitersäulen, unter denen die vornehmste die Mainzer Säule ist, und den übrigen Säulenmonumenten des Altertums, indem jene eine Reihe von in Zonen und Feldern angeordneten Götterbildern trägt. Die Mainzer Säule stellt in Wirklichkeit eine Art lokales Pantheon dar, das von dem Obergott Juppiter gekrönt wird. Diese Idee ist ein Lieblingsgedanke der Kaiserzeit, die dem stolzen Bau des Agrippa den Namen gegeben hat und die sich in den Statuetten der Fortuna oder der Isis Panthea so ausdrückt, daß die Attribute einer Reihe anderer Götter auf die Göttin gehäuft werden.[3] Dieser Typus ist ein Erzeugnis des fortschreitenden Synkretismus der Götter; ihre Zusammenstellung zu einem Pantheon ist die Anfangsstufe.

---

[1] Koepp *Röm.-germ. Korrespondenzblatt* V 1912, 31.

[2] Vgl. meinen Aufsatz über den Ursprung des Triumphbogens in *Bull. de corr. hell.* (im Druck).

[3] Das Berliner Exemplar beschrieben und abgebildet bei Wendland *Die hell.-röm. Kultur*[2] 436 u. Abb. 5; andere erwähnt in meiner Abhandlung *Timbres amphoriques de Lindos (Bull. de l'acad. de Danemark* 1909 Nr. 1, 172).

Ich habe hier keinen Anlaß, auf die umstrittene Deutung der Götterbilder der Mainzer Säule einzugehen, sondern bemerke nur, daß die Leugnung des keltischen Elementes unberechtigt ist, und will die Aufmerksamkeit auf die oberste Zone hinlenken, in der Sol, Luna und Juno dargestellt werden. Hier kommt ein anderer Lieblingsgedanke der Spätzeit zum Vorschein, die kosmische Symbolik. Es ist nicht zu glauben, daß Juno zufällig neben den Sonnengott und die Mondgöttin gestellt worden ist[1], in dieser Umgebung kann sie nur den Luftraum darstellen — Ἥρα = ἀήρ nach stoischer, übrigens schon bei Platon vorkommender Ausdeutung. Die Götter des Himmelsraums nehmen, wie sich gebührt, die oberste Zone ein, und oben auf der Spitze steht der oberste Himmelsgott, Juppiter.

Eine ähnliche, nur noch ausgeführtere Symbolik zeigt die Bekrönung eines berühmten Monumentes aus benachbarter Gegend, die Igeler Säule.[2] Ich freue mich sehr, daß die Deutung, die mir, als ich im Jahre 1914 zum erstenmal die Gelegenheit hatte, die Bekrönung in dem Abguß des Trierer Museums näher zu studieren, gleich einleuchtete, die ich aber damals nicht die Gelegenheit hatte vorzulegen, neulich auch von Mrs. Strong gefunden und ausgesprochen worden ist[3], in Einzelheiten etwas abweichend, was der Hauptsache keinen Eintrag tut.[4] Das Hauptglied der Bekrönung ist eiförmig, auf ihm erhebt sich der Adler des Juppiter, den Ganymedes tragend, und es ruht zwischen vier weiblichen Köpfen mit wallenden Haaren. Es ist das Weltei vom Luftraum umgeben und

---

[1] Wie v. Domaszewski es tut in diesem *Archiv* IX 1906, 308 (*Abh. zur röm. Religion* 144).

[2] Die Igeler Säule ist jetzt endlich in würdiger Weise veröffentlicht worden, *Römische Grabmäler des Mosellandes usw.*, herausg. von der römisch-germ. Kommission des archäol. Instituts, Bd. I, H. Dragendorff und E. Krüger *Das Grabmal von Igel*; die Bekrönung Tf. 18 u. 19 und Abb. 64 u. 65 S. 90, die Erklärung wird aber kaum gestreift S. 97. Fast dasselbe gilt von F. Drexel *Die Bilder der Igeler Säule*, Röm. Mitt. XXXV 1920 S. 141, der sich mit dem Satze begnügt: „Sicherlich verbirgt sich auch hinter all diesen Gestalten (d. h. der Bekrönung) eine Symbolik am ehesten kosmischen Charakters.“ Die Richtigkeit dieser Anschauung wird hoffentlich durch das Folgende im einzelnen bestätigt. Nur mit einem Worte soll an die von den Erklärern eingehender gewürdigte Hauptdarstellung der Nordseite erinnert werden, die Himmelfahrt des Herakles, die von dem Ring des Zodiakus umschlossen wird. Sie zeigt, in welchen Bahnen sich die Gedanken des Auftraggebers bzw. des Künstlers dieses Monumentes bewegten.

[3] Mrs. A. Strong *Apotheosis and After Life* 229.

[4] Mrs. Strong deutet die weiblichen Köpfe unter dem Ei als die Tageszeiten, diejenigen zwischen den Giganten als die Jahreszeiten. Die Deutung des den Ganymedes entführenden Adlers auf die in ihre himmlische Wohnung entführte Seele deckt sich in Wirklichkeit mit der hier vorgetragenen. Daß die Igeler Säule ein Grabmonument ist, macht den Unterschied.

im Weltmeer ruhend: die weiblichen Köpfe sind Köpfe von Okeaninen. Darunter liegt ein viereckiges, kapitellförmiges Glied, an dessen Ecken Giganten angebracht sind, deren Schlangenbeine sich über den Seitenflächen ringeln, in deren Mitte wieder ein weiblicher Kopf angebracht ist. Die Deutung dieser Köpfe muß dahingestellt werden; es gibt aber zu denken, daß auch das Kapitell der Juppitergigantensäulen oft auf dieselbe Weise mit Köpfen geschmückt ist. Die Deutung Hertleins auf die Tageszeiten ist jedenfalls beachtenswert. Die Giganten können in dieser Umgebung nur die Unterwelt, den Tartaros, symbolisieren. Das Ganze stellt eine durchgeführte kosmische Symbolik dar: Luftraum, Erde, Meer und Unterwelt.

Das schwierigste Problem der Deutung der Juppitergigantensäulen ist nun, gerade die Symbolik des Giganten aufzufinden. Man hat sich darüber ohne Ergebnis gestritten, ob der Gigant der Juppitergigantengruppe ein besiegter Gegner ist, der von dem Pferde des dahinstürmenden Reiters niedergetreten wird, oder ob er das Pferd trägt. In dieser wenig hochstehenden Kunst ist das künstlerische Motiv zu verschwommen, um eine Entscheidung zuzulassen; die muß von anderer Seite kommen. Es hilft auch nicht die Entdeckung eines Wochentagsgöttersteines, der auf der achten Seite statt des üblichen Genius oder Bonus Eventus bzw. Inschrift einen Giganten im Schema einer Tragfigur hat.[1] Es zeigt nur, daß der Gigant für diese Monumente so typisch war, daß er, übrigens recht gedankenlos, verwendet werden konnte, um die überflüssige achte Seite zu füllen. Vielleicht darf man sagen, daß diese seine Einreihung unter die Wochentagsgötter an dem Platz des Genius oder des Bonus Eventus etwas zu gedankenlos war, wenn er die Feinde des Reiches symbolisierte.

Zeit und Ort der Juppitergigantensäulen und des Igeler Monumentes sind so benachbart, daß die Frage erlaubt ist, ob die aus diesem gewonnene Deutung auch für jene verwendbar ist. Ich glaube das. Nach dieser Deutung enthält die krönende Gruppe der Juppitergigantensäulen dieselbe kosmische Symbolik, die der Zeit lieb war, und die, obgleich kürzer und in anderer Wendung, auf der Mainzer Säule begegnet. Der Reiter ist der Himmelsgott und der Gigant ein Repräsentant der Unterwelt, die beiden Mächte, die den Kosmos einfassen.[2] Dazu stimmen die übrigen Bilder der Juppitergigantensäulen, die ebenso wie diejenigen der Juppitersäulen ein Pantheon bilden, obgleich die Auslese der Götter sparsamer ist. Zu einer Juppitergigantensäule scheint, nach der Häufigkeit der Funde zu urteilen, immer ein sog. Viergötterstein gehört zu

[1] Aus Neckartailfingen in Württemberg, *Germania* I 1917, 120.

[2] Diese Deutung deckt sich sachlich mit der von Hertlein a. a. O. 47 nach dem Vorgang Rieses aber ohne Beweis gegebenen.

haben. Die darauf dargestellten Götter wechseln etwas, sicherlich von lokalen oder persönlichen Verhältnissen abhängend. Der gewöhnlich mit Schuppen verzierte Schaft ist selten mit Götterbildern versehen. Bezeichnend für die Zeit ist die astrologische Umbildung des Göttervereins, indem an größeren Juppitergigantensäulen ein achteckiger Zwischensockel mit den Wochentagsgöttern oft eingeschoben wird. Dem entspricht z. B. die Silberstatuette der Fortuna Panthea im British Museum, die auf einem großen Bogen zwischen den Flügelspitzen dieselben sieben Götter trägt.[1] Es ist dieselbe Zeit, der die sog. Planetenvasen aus der Maas- und Sambregegend gehören, welche den Wochentagsgöttern einheimische Gestalten geben[2], ein Zeugnis für den schon hervorgehobenen erstarkenden Einfluß der sich mit den astrologischen vermischenden nationalen Vorstellungen, die auch die Juppitersäulen in die Juppitergigantensäulen umgebildet haben. Die Germanen haben die Planetenwoche noch in heidnischer Zeit übernommen.[3] Mit dieser auf den Wochentagsgöttersteinen auftretenden astrologischen Neigung stimmt die kosmische Deutung der Juppitergigantengruppe vorzüglich überein.

Soweit scheint der Weg ziemlich sicher zu sein; die letzte Frage, welcher einheimische Gott sich unter der Hülle des Juppiter verbirgt, kann nicht mit Sicherheit beantwortet werden, da unsere Kenntnis der einheimischen Götterwelt dieser Gegenden kläglich dürftig ist. Eins ist sicher, daß dieser Gott nicht ein germanischer, sondern ein keltischer ist; das zeigt unwiderleglich das Verbreitungsgebiet der Juppitergigantensäulen und der zugehörigen Viergöttersteine.[4] Obgleich Attribute nicht regelmäßig dem Gotte beigegeben sind — in vielen Fällen werden sie verloren gegangen sein, ein Schicksal, dem sie mehr als andere Teile der Gruppe ausgesetzt waren —, muß die Deutung sich selbstverständlich auf diesen gründen.[5] Der Blitz bezeichnet den Gott als Juppiter, der Speer läßt keinen besonderen Schluß zu. Um so wichtiger ist das Rad, das sich mehreremal auf weit entfernten Orten gefunden hat; es gibt vier Beispiele.[6] Es wird gewöhnlich so getragen, daß der Gott die linke Hand zwischen den Speichen hindurchsteckt. Das Rad kehrt auf ein paar Viergöttersteinen wieder als das Attribut eines im Juppiter-

[1] Aus Mâcon, Walters *Catalogue of the Silver Plates in Brit. Mus.* Tf. V 33; ferner *Gazette archéol.* 1879 Tf. II S. 3 f; *Dict. des ant.* s. v. *Cornucopia* Abb. 1966.

[2] S. Loeschcke *Röm.-germ. Korrespondenzblatt* VIII 1915, 1 ff.

[3] Vgl. dieses *Archiv* XIX 1918, 118.

[4] So u. a. Kropatschek a. a. O. S. 67 A. 2. S. die Kartenskizzen *Rev. arch.* XX 1912, 213. R. Forrer *Röm.-germ. Korrespondenzblatt* V 1912, 60 bemerkt, daß an vielen Orten, z. B. in Zabern, die neben Juppitergigantensäulen auf Inschriften gefundenen Personennamen nicht germanisch, sondern keltisch sind.

[5] Übersicht bei Hertlein a. a. O. S. 31 ff.

[6] A. a. O. S. 33.

typus dargestellten Gottes.[1] Dieses eigenartige Attribut ist unrömisch, und Espérandieu hat daraus mit vollstem Recht geschlossen, daß der Gigantenreiter ein keltischer, im Typus des römischen Juppiters dargestellter Gott ist. Er ist auch sonst bekannt. Es gibt eine steinerne Kolossalstatue des Juppiter in römischem Militärkostüm mit dem Rad[2] und ferner eine Reihe von Bronzen und Terrakotten des Gottes mit dem Rad, die aus den Töpfereien in dem Departement Allier stammen.[3] Die weit ausgreifenden und anfechtbaren Zusammenstellungen Gaidoz' mögen auf sich beruhen; durch den Symbolismus läßt sich der Gott nicht auffinden; wir müssen uns begnügen festzustellen, daß er ein gallischer Gott war.[4]

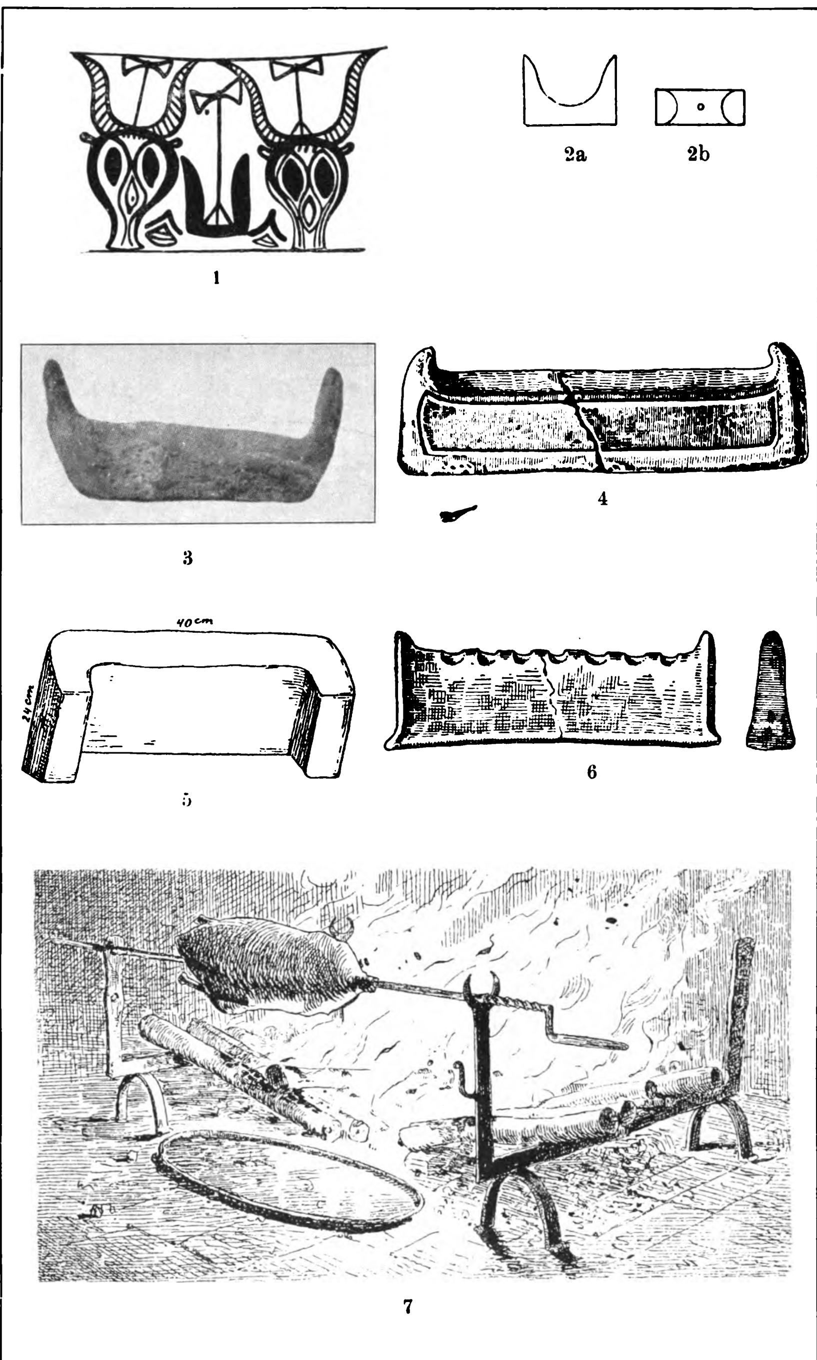
[1] Aus Niederwürzbach, Dunzweiler und Theley, Hertlein a. a. O. 109 Nr. 94 und 95; Espérandieu a. a. O. VIII Nr. 5939, 5940, 5116.

[2] Im Museum von Avignon, gefunden in Séguret (Vaucluse), vgl. A. B. Cook *Zeus* I 289.

[3] Gaidoz *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue* (*Rev. archéol.* IV 1884, 7 ff.); vgl. Hettner *Juppiter mit dem Rad* (*Westdeutsche Monatsschrift* III 1884, 27 ff.)

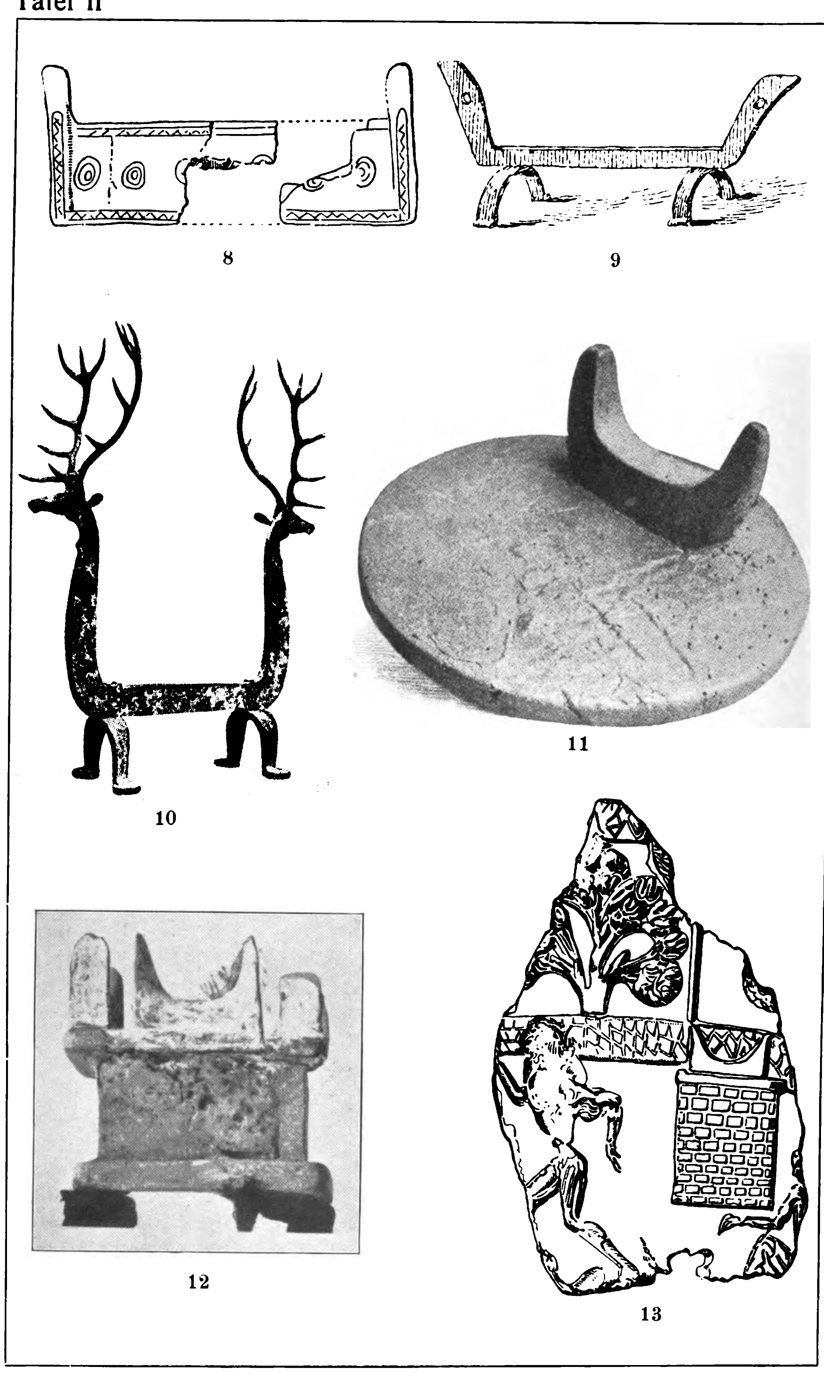
[4] Wenn es wirklich belegt wäre, daß das Rad das Attribut des Taranis ist, wie Dragendorff *Westdeutschland zur Römerzeit* S. 110 sagt, so wäre die Sache m. E. erledigt. Diese längst von Hettner vertretene Ansicht würde sich mit derjenigen Lehners zusammenfügen, daß Taranis, der *praeses bellorum et caelestium deum maximus,* der Gigantenreiter sei (vgl. Höfer s. v. *Taranis* in Roschers *Lex. der Mythol.*). Die Bedeutung der bekannten Lucanstelle, *Phars.* I 444 ff., in der drei gallische Götter, Teutates, Esus und Taranis, erwähnt werden, die früher als ein Hauptzeugnis für die gallische Religion galt, nebst der Zuverlässigkeit der zugehörigen Berner Scholien ist von S. Reinach *Cultes, Mythes et Religions* I 204 ff. und Wissowa in diesem *Archiv* XIX 1918, 40 ff. stark angefochten worden. Die drei Götter stellen keinen höchsten Dreiverein des keltischen Pantheons dar, sondern seien einfach Gottheiten einzelner Völkerschaften des mittleren Galliens. Auch dies zugegeben, ist es nicht ersichtlich, warum von jenen Stämmen verehrte Götter bzw. der eine oder der andere von diesen nicht auch zugleich bedeutende und auch sonst verehrte Götter sein könnten. Den Berner Scholien hat Wissowa in diesem Punkte ihren Wert aberkannt. Sie geben zwei Versionen. Die eine setzt Teutates dem Mercurius, Esus dem Mars und Taranis dem Dispater, die andere Teutates dem Mars, Esus dem Mercurius und Taranis dem Juppiter gleich. Die Verschiedenheit und der Widerspruch der Gleichungen beweisen, meint Wissowa, daß hier zwei verschiedene, gleich willkürliche Versuche vorliegen, die bei Cäsar vorkommenden Namen gallischer Götter auf die drei Götter des Lucan zu verteilen. Da aber auch Wissowa selbst anerkennt, daß die Scholien sich in gallischen Dingen sonst wohl unterrichtet zeigen, ist es recht willkürlich, ihnen in diesem einen Punkte den Glauben zu versagen. Die Verschiedenheit und der Widerspruch der Gleichungsreihen lassen sich sehr wohl erklären durch die sonst auch von Wissowa hervorgehobene Willkür und das Schwanken der *interpretatio romana* (z. B. Thor gleich Juppiter oder Hercules). Daß der Scholiast auch hier gut unterrichtet ist, zeigen die beigefügten wertvollen Notizen über den gallischen Kult. Wenn wir also den relativen Wert der Scholien anerkennen und folglich

dafür halten, daß die wenn auch wechselnden Gleichungen irgendeinen Anhaltspunkt in dem Wesen oder der Erscheinung der gallischen Götter haben, wie äußerlich er auch sein mag, so ergibt sich, daß Taranis teils dem Juppiter, teils dem Dispater verglichen werden konnte. Wenn dem so ist, so stimmt das zu dem Gigantenreiter, der in Gestalt des Juppiter von einem Vertreter der Unterwelt getragen wird. Trotz aller Unsicherheit scheint mir jedoch eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die Identifizierung des Gigantenreiters mit dem keltischen Taranis zu sprechen. Bei der großen Unsicherheit auf diesem Gebiet wage ich kein Urteil über die von R. Forrer *Röm.-germ. Korrespondenzblatt* V 1912, 60 hervorgezogenen gallischen Münzen des zweiten und ersten Jahrhunderts v. Chr. mit einem androcephalen Pferde, unter dem in der liegend kauernden Stellung des Giganten der Juppitergigantengruppe eine geflügelte Menschenfigur oder auch eine männliche langhaarige Figur, die bis zum Gürtel abgebildet ist, mit beiden Armen ein Vorder- und ein Hinterbein des Pferdes packend erscheint.



1 2a 2b 3 4 5 6 7

Tafel II



Zur Bedeutung der altkretischen Horns of Consecration.

Von **Harald Sjövall** in Lund.

(Hierzu Tafel I und II).

Die Frage nach dem eigentlichen Sinn der kretisch-minoischen sog. *horns of consecration* ist, seitdem das einschlägige Material von W. Gaerte in diesem Archiv[1] einer erneuten Prüfung unterzogen worden ist, wieder in Fluß gekommen. Bei allem Respekt vor der von Gaerte mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn vorgeschlagenen Erklärung darf wohl immer noch die Situation mit einem *non liquet* bezeichnet werden. Die große Schwierigkeit, eine endgültige Lösung herbeizuführen, da schriftliche Überlieferung gänzlich fehlt, ist jedem Kundigen offensichtlich; Schlußfolgerungen, die aus Beobachtungen der äußeren Gestalt der zu erklärenden Gegenstände abgeleitet worden sind, spiegeln fast immer die jeweils herrschende Geistesrichtung wider und haben sich allzuoft als Trugschlüsse erwiesen. Man denke z. B. an die verschiedenen Deutungen der skandinavischen Felsenzeichnungen oder an jene prähistorischen Fundstücke rätselhafter Zweckbestimmung, auf die ich später noch zurückkomme, die zuerst auf den Namen „Mondidole" getauft, nachher als Nackenstützen, wie sie z. B. von den alten Ägyptern verwendet wurden, galten, später von namhaften Forschern „Feuerböcke" genannt wurden und jetzt meistens als Kultsymbole derselben Art wie unsere *horns of consecration* aufgefaßt werden.

In Anbetracht dieser nicht zu leugnenden Schwierigkeit, eine einwandfreie Deutung der *horns of consecration* herbeizuführen, und von der Überzeugung geleitet, daß auch Irrtümer anregend und belehrend wirken können, wage ich den Fachgenossen einige Erwägungen vorzulegen, auf die ich etwa gleichzeitig mit dem Erscheinen des Aufsatzes von Gaerte meinerseits gekommen war.

Die von Evans' Autorität gestützte Ableitung der sog. *horns of consecration* von wirklichen Tierhörnern, die eigentlich nur von Karo bestimmt abgelehnt wurde[2], hatte mir nie recht einleuchten wollen, und ich stimme Gaerte vollkommen bei, wenn er diese Ableitung als sehr problematisch

---

[1] Bd. XXI 72 ff.

[2] „Diese Geräte sind nicht aus den Hörnern der Opfertiere entstanden." Dieses *Archiv* VII 1904, 127 A. 1.



bezeichnet. Die Ähnlichkeit jener Geräte mit einem Hörnerpaar ist in den meisten Fällen eine ziemlich summarische; vor allem fehlt die den Rinderhörnern eigentümliche geschweifte und rundliche Form, was die schematischen Zeichnungen bei Gaerte (Fig. 2a—b) und auch die Darstellung der Salamisvase (Fig. 1), die als vornehmste Stütze der Hörnertheorie gilt, mit besonderer Deutlichkeit erkennen lassen. Nur in dem Sinne, wie man z. B. metaphorisch von Hörnern einer Gabel, Forke oder gar des Mondes reden kann, läßt sich die Benennung auch für das altkretische Gerät aufrecht erhalten. Daß die *horns of consecration* meistens nur in ganz konventionell schematischer Weise wirkliche Rinderhörner wiedergeben, wird übrigens auch von Evans selbst in seiner Beschreibung des rätselhaften Gerätes zugestanden.[1]

Wenn nun die Hörnertheorie stichhaltig wäre, scheint die Annahme berechtigt, daß das ursprünglich leidlich naturgetreu gebildete Gerät sich allmählich zu dem konventionell stilisierten Typus entwickelt habe, der uns meistens in den Monumenten entgegentritt, und daß folglich der als ältester nachgewiesene Typus auch die größte Übereinstimmung mit dem Naturvorbilde erkennen ließe. Dies scheint aber nicht der Fall zu sein. Wenigstens kann das aus Mochlos stammende Fundstück (Fig. 3), das in die „chalkolithische" Zeit datiert wird und von Seager[2] und Evans[3] mit Recht als *„the precursor of the Horns of Consecration"* bezeichnet wird, keineswegs größere Ähnlichkeit mit der vorausgesetzten Naturvorlage beanspruchen als die aus jüngerer Zeit stammenden Seitenstücke. Vielmehr läßt sich gerade das Umgekehrte feststellen, denn es ist, wie Gaerte hervorhebt, „nicht zu verkennen, daß gerade die spätmykenischen und bereits die Formen der dritten spätminoischen Periode sich in den geschwungenen Gestaltungen der seitlichen Ansätze durch nichts von wirklichen Hörnern unterscheiden". Diese Tatsache scheint mir von entscheidender Bedeutung zu sein. Denn ich möchte darin den Beweis für die Richtigkeit der Ansicht sehen, daß die altkretischen sog. Konsekrationshörner *ursprünglich* nicht mit wirklichen Tierhörnern in Verbindung zu setzen sind. Die eben erwähnte hörnerähnliche Gestaltung einiger jüngeren Exemplare des Geräts ließe sich dann als eine Art von „tektonischem Animatismus" erklären, wenn diese Benennung gestattet wird. Ich ziele auf die merkwürdige Neigung des menschlichen Geistes, die unbelebten Dinge der Umwelt zu beseelen, was nicht nur mancherlei

[1] *„It is a kind of impost or base terminating at the two ends in two hornlike excrescences. At times these terminations have the appearance of being actually horns of oxen, but more generally they seem to be a conventional imitation of what must be regarded as unquestionably the original type."* Evans *Tree and Pillar Cult* („*Journ. of Hell. St.* XXI 1901, 135).

[2] Seager *Mochlos* 93. [3] Evans *Palace of Minos* I 57, Fig. 16c.

metaphorische Benennungen der Sprache (Stuhl*bein* u. dgl.) geschaffen hat, sondern auch zur bildnerischen Gestaltung vieler Geräte und Gebrauchsgegenstände nach dem Muster der Formen lebender Wesen geführt hat. Bei der genugsam bekannten, hervortretenden Rolle, die in der altkretischen Religion dem Stier zukommt, war die Richtung der bildnerischen Phantasie, die nach dieser Erklärung die hörnerähnliche Gestaltung unseres Geräts herbeigeführt hat, eine sehr naheliegende.

Wer den Zusammenhang mit Stierhörnern für die ursprüngliche Form der *horns of consecration* in Abrede gestellt hat, wird sich der Obliegenheit nicht entziehen können, eine andere Erklärung an Stelle der verworfenen ausfindig zu machen, und Gaerte hat sich, um neue Gesichtspunkte zu gewinnen, im Anschluß an den Ägyptologen Newberry nach Ägypten gewandt, was bei den unverkennbaren Beziehungen zwischen dem minoischen Kreta und Altägypten an sich keiner Rechtfertigung bedarf. Analogien waren aber auch anderswoher zu holen, und mir schienen eben die schon erwähnten sog. Mondbilder[1], die in einzelnen Fundplätzen Europas, hauptsächlich in den Pfahlbauten der Schweizerseen angetroffen worden sind, eine kaum geringere Bedeutung für unsere Frage besitzen zu können. Diese seit mehr als 70 Jahren bekannten und verschiedentlich gedeuteten Fundgegenstände mit unseren *horns of consecration* in Zusammenhang gebracht zu haben, ist das Verdienst R. Paribenis, welcher diejenige Klasse der Mondbilder, die durch breite Standfläche und wenig entwickelte Spitze (vgl. Fig. 4 u. 8) gekennzeichnet werden, mit den altkretischen Konsekrationshörnern identifizierte. Er kam zu folgendem Schlusse: *„La somiglianza di forme, la identità del materiale (terracotta o pietra), la concordanza nelle dimensioni tra i corni di consecrazione dell' Egeo, e i nostri ‚croissants' o ‚Mondsichel' o ‚capezzali' che dir si vogliano, ci constringono ad ammettere, che si tratti della medesima cosa".*[2] Diese Ansicht des italienischen Gelehrten, zu der sich auch der französische Archäologe J. Déchelette bekannte, scheint mir nicht von der Hand gewiesen werden zu können; die Frage ist nur, welche Schlußfolgerung hinsichtlich der Deutung des rätselhaften Geräts daraus gezogen werden muß.

Paribeni, dem Evans' Deutung der *horns of consecration* als Darstellungen der Stierhörner als gesichert galt, erblickte in den westeuropäischen Mondbildern einer bestimmten typologischen Klasse Nach-

---

[1] Über diese orientiert am besten Déchelette: *Manuel d'archéologie préhistorique Celtique et Gallo-Romaine* II: I 1910 p. 470ff., und sehr ausführlich O. Tschumi *Vorgeschichtliche Mondbilder und Feuerböcke* (*Beilage zum Jahresbericht des Historischen Museums in Bern* 1911).

[2] R. Paribeni *Corni di consecrazione della prima età del ferro europea. Bullettino di paletnologia italiana* XXX 1904, 309.

ahmungen der kretischen Konsekrationshörner und mußte sie folglich als Kultgegenstände derselben Art auffassen. Die außerordentlich große Rolle, die das Hörnermotiv in Religion und Aberglauben verschiedener Völker spielt[1], macht, diese Auffassung durchaus glaubwürdig, wenn auch nicht völlig einwandfrei. Déchelette pflichtete der Meinung des italienischen Gelehrten bei, und ihnen schloß sich auch Hans Seger an, der aus schlesischen Gräbern neues Material heranziehen konnte.[2] Wer aber die von Evans aufgestellte Hörnertheorie in Zweifel gezogen hatte, mußte das Problem anders anzufassen versuchen. Man konnte ja auch in umgekehrter Weise aus den sog. Mondbildern auf die *horns of consecration* Schlüsse ziehen. Dies hat meines Wissens bisher als einziger Carl Schuchhardt getan. Die „Mondidole", die er als „Herdaufsätze aus Stein oder Ton: flachliegende dicke Stäbe mit hornartig aufgebogenen Enden" beschreibt, deutet er als „Feuerböcke, bestimmt, eine Hohllagerung des Brennholzes zu bewirken", und fügt hinzu: „Da sie dann auch auf den Altar gestellt werden, wie besonders in Kreta, hat man ihnen eine symbolisch-religiöse Bedeutung zuschreiben wollen."[3] Gegen die herrschende Hörnertheorie stellt er also eine Feuerbocktheorie auf, die mir allzu wenig beachtet scheint. Was ist nun ein Feuerbock? Über dieses noch im vorigen Jahrhundert und vielleicht immer noch gebräuchliche Herdgerät (deutsch Feuerbock, Feuerhengst, Feuerroß, Feuerhund; frz. *landier*; engl. *andiron*) hat Rudolf Meringer ausführlich gehandelt.[4] In seiner modernen Gestalt ist der Feuerbock meistens ein eisernes Gerät, das in verschiedenen einfachen oder künstlerisch ausstaffierten Formen auftritt (vgl. Fig. 9 u. 10), aber immer dieselbe Grundform eines tragenden Gestells behält, das mit zwei seitlichen Ansätzen versehen worden ist, welche das Abrutschen des Holzes verhindern sollen. Die Zweckbestimmung des Feuerbocks ist nämlich, zur Aufnahme des Brennholzes zu dienen und den Luftzutritt unter die brennenden Scheiter zu ermöglichen. Dabei konnte er auch manchmal, obgleich dies nach Meringer nicht als die ursprüngliche Bestimmung des Feuerbocks angenommen werden darf, zum Tragen eines Bratspießes verwendet werden. Diese beiden Funktionen des Feuerbocks, als Gerät die Feuerung zu erleichtern und als Bratspießständer, veranschaulicht unsere nach Meringer wiedergegebene Zeichnung (Fig. 7).

---

[1] Vgl. J. Scheftelowitz *Das Hörnermotiv in den Religionen.* Dieses *Archiv* XV 1912, 451 ff.

[2] H. Seger *Kultsymbole aus schlesischen Gräbern der frühen Eisenzeit* in *Opuscula archaeologica Oscari Montelio septuagenario dicata* 1913, 215 ff.

[3] Schuchhardt *Alteuropa* S. 59.

[4] R. Mehringer *Studien zur germanischen Volkskunde* („*Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* XXI 1891, 101 ff.; XXII 1892, 104 ff.: XXV 1895, 56 ff.)

Daß der Feuerbock eine Erfindung sehr alter, wahrscheinlich prähistorischer Zeiten sei, wurde auch von Meringer erkannt. Er stellte bei den indogermanischen Völkern zwei prinzipiell verschiedene Arten der Feuerung fest. Die erste bestehe darin, daß das Feuer auf der ebenen Herdsohle oder auf dem Boden angemacht werde, die zweite sei dadurch gekennzeichnet, daß die Feuerstelle die Form einer Grube annehme. Zur ersten Art der Feuerung gehöre der Feuerbock als letztes Glied der Entwicklung. Weil nämlich ein flachgelegtes Holzstück sich nicht entzünden lassen würde, sei zuerst ein Holzscheit quergelegt und die anderen rittlings über ihn gelehnt worden, damit unterhalb des angelehnten Holzes ein Hohlraum und dadurch Luftzug entstehe; dann habe das querliegende Holzscheit durch einen Stein, eine gemauerte Leiste des Herdes, einen beweglichen Tonuntersatz oder dergleichen vertreten werden können.[1] Diese verschiedenen Stufen der Entwicklung können auch nachgewiesen werden. Nach Angabe des von Meringer als Gewährsmann angeführten Dr. Motschulski aus Odessa pflegt man in Rußland die Scheiter schief über ein größeres zu legen, welch letzteres bleiben muß und also den Feuerbock in seiner primitivsten Gestalt darstellt.[2] In S. Giorgio (Resiatal) hat Bancalari den Herdstein, „*pietra focolare*", als ein allgemein übliches Ding angetroffen (vgl. Fig. 5)[3], und gemauerte Herdleisten, welche ebenfalls Feuerroste genannt wurden, sind mehrfach von Meringer gesehen worden.[4]

Von solchen Beobachtungen und Gesichtspunkten geleitet konnte Meringer nicht umhin in den sog. Mondbildern analoge Fundstücke zu erblicken. Tatsächlich erklärte er auch z. B. die aus dem prähistorischen Schanzwerk von Lengyel in Ungarn stammenden Mondbilder (vgl. Fig. 6), die der Ausgräber Wosinsky bald als Idole, bald als Halskissen deutete, sämtlich für Feuerböcke.[5] O. Tschumi, der das Problem sehr eingehend untersucht hat und dessen bereits erwähnter inhaltsreicher Aufsatz ein unentbehrliches Hilfsmittel zur Beurteilung der Frage bietet, kam auch zu dem Schlusse, daß die Mondbilder mit relativ schwach angedeuteten Hörnern, die vielfach auch deutliche Feuerspuren zeigen, Feuerböcke darstellen.[6] Dagegen scheint Hoernes, der früher zu den Anhängern der Feuerbocktheorie zählte, sich in der zweiten Auflage seiner Urgeschichte der Hörnertheorie angeschlossen zu haben.[7] Bedeutsam scheint mir aber, daß Seger, der als entschiedener Gegner der Feuerbocktheorie eingetreten

---

[1] Meringer a. a. O. XXI S. 152. [2] A. a. O. S. 135 A. 2.

[3] Gustav Bancalari *Forschungen und Studien über das Haus* (*Mitteilungen der Anthrop. Gesellsch. in Wien* XXVI 1896, S. 95, Fig. 119).

[4] A. a. O. XXI S. 135. [5] Meringer a. a. O. XXI S. 144.

[6] Tschumi a. a. O. S. 44 f.

[7] Hoernes *Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa*[2] S. 521 ff.

ist und die Mondbilder als Darstellungen heiliger Hörner gedeutet hat, als einzige Schwierigkeit seiner eigenen Theorie die Tatsache anerkennen muß, „daß an verschiedenen Orten ähnlich gestaltete Gegenstände unter Verhältnissen gefunden worden sind, die ihre Verwendung als Herdgeräte wahrscheinlich machen“.[1] Ich muß mich zu der Ansicht bekennen, daß, wenn einem Fundstück rätselhafter Zweckbestimmung irgend ein praktischer Nützlichkeitszweck mit triftigen Gründen untergelegt werden kann, die entsprechende Deutung des Fundstückes größere Wahrscheinlichkeit besitzt als diejenige, die uns nur auf das große Gebiet der religiös-symbolischen Vorstellungen hinüberführt. Da nun die Erklärung der Mondbilder als Nackenstützen allgemein als unhaltbar betrachtet wird, bin ich meinerseits geneigt, mit Schuchhardt die sog. Mondbilder (wenigstens zum Teil) als Feuerböcke aufzufassen.

Die Abneigung gegen diese Auffassung fußt offenbar auf der nicht zu leugnenden Tatsache, daß die Mondbilder vielfach durch die Fundumstände als Kultgeräte irgendwelcher Art gekennzeichnet werden. Nicht daß sie als Totenbeigabe angetroffen werden, kommt hier so sehr in Betracht, denn die Toten erhalten ja, was sie im Leben gebraucht haben, also gelegentlich auch Feuerböcke oder Nachbildungen derselben, sondern daß sie sich in der Lausitz und in Schlesien auf runde Tontafeln aufgeklebt finden (vgl. Fig. 11), die, wie Seger wahrscheinlich gemacht hat, dadurch als Opferteller geweiht werden.[2] „Wenn dem aber so ist,“ sagt Seger a. a. O., „so kann das Attribut nicht die Nachbildung eines profanen Hausgerätes, so muß es an sich ein heiliges Symbol gewesen sein.“ Demgegenüber möchte ich behaupten, daß unser fragwürdiges Gerät, auch als Feuerbock aufgefaßt, eine sakrale Bedeutung besitzen kann, indem ich auf einen Gesichtspunkt verweise, der m. W. noch nicht in diesem Zusammenhang hervorgehoben worden ist. Der Herd wird ja bekanntlich von den meisten Völkern der Erde als besonders heilig verehrt. Die Heiligkeit des Herdes scheint aber von sozusagen kontagiöser Natur zu sein, so daß der Mensch nicht nur den Herd an und für sich verehrt, sondern überhaupt alles, was mit diesem in näherer dauernder Berührung steht. Bei den Wotjaken z. B. darf die Kette, an der der Kessel über dem Herde hängt, nur im Falle des äußersten Familienunglücks herabgenommen werden, wobei sie (als Amulett) imstande sei, das drohende Unglück abzuwenden.[3] In ähnlicher Weise erhielt im alten Norwegen die Stange, mit welcher man das Rauchloch auf- oder zumachte, symbolische Bedeutung als des Hauses heiliger Mittelpunkt, indem die Heiligkeit des Herdes gleichsam auf sie überging.[4] Wenn

[1] A. a. O. S. 221. [2] Seger a. a. O. S. 220.
[3] Vgl. St. Ciszewski *Ognisko, Studyum etnologiczne,* Krakau 1903, p. 16.
[4] Kålund *Grundriß der germ. Phil.* III² 429.

solche Dinge wie Kette und Stange zu heiligen Symbolen werden können, so läßt sich natürlich dasselbe von einem so eigenartigen Herdgerät wie der Feuerbock annehmen. Tatsächlich hat auch Meringer den Feuerbock als Amulettmotiv nachweisen können.[1]

Kehren wir nun zu den kretisch-minoischen sog. *horns of consecration* zurück, möchte ich die Frage aufwerfen, ob nicht die hier vorgelegte Ansicht über die westeuropäischen Mondbilder auch für die Erklärung der altkretischen Konsekrationshörner ernsthafte Berücksichtigung verdienen könne. Die sakrale Bedeutung der *horns of consecration* läßt sich nicht leugnen und ist überhaupt nie bezweifelt worden. Wo sie sich finden, ist auch irgend ein kultischer Zusammenhang vorhanden. Dies gehört zum festen Bestand der Altertumswissenschaft. Gerade deshalb, glaube ich, ist die von Schuchhardt geäußerte Meinung unbeachtet geblieben, weil sie damit unvereinbar erschien. Da sich nun aber ein Herdgerät, wie wir oben darzutun versucht haben, sehr wohl als Träger der Heiligkeit des Herdes selbst denken läßt, wird ja diese Schwierigkeit beseitigt. Schwerer wiegt aber ein anderes Bedenken. Gegen unsere Auffassung kann mit Recht geltend gemacht werden, daß sich ein fester Herd im minoischen Kreta nicht nachweisen lasse; bewegliche Feuertöpfe sind hier bekanntlich das übliche dem Feuerungszweck dienende Gerät. Es scheint jedoch zu kühn, die *horns of consecration* aus einem Herdgerät herleiten zu wollen, wo man einen Herd im eigentlichen Sinne nicht besitzt. In der Tat sind wir aber jetzt imstande, diese Einwendung einigermaßen zu entkräften. Die neuesten Ausgrabungen in Knossos haben in der neolithischen Schicht unter dem Mittelhofe die Reste zweier rechteckigen Häuser zutage gefördert, die im Hauptraum mit je einem festen Herd versehen sind.[2] Außerdem möchte ich darauf verweisen, daß der Feuertopf eine verhältnismäßig späte Erscheinung sein muß, die verschiedene Vorstufen der Feuerungstechnik voraussetzt. Ich halte es für wahrscheinlich, daß man in Kreta bei dem dortigen warmen Klima das Feuer häufig im Freien angemacht habe; wurde es dabei am flachen Boden angelegt, so ergab sich eben die von Meringer festgestellte Art der Feuerung, die einen Feuerbock nötig macht.

Wie dem auch sei, läßt sich jedenfalls die Tatsache nicht wegargumentieren, daß die *horns of consecration* häufig in einer Verbindung vorkommen, die den Gedanken an Feuerböcke sehr nahe bringt. Wie diese auf den Herd, so werden jene auf den Altar gestellt, und was anders ist eigentlich der Altar, rein technisch gesehen, als eben ein Herd?[3]

---

[1] A. a. O. XXI 145.

[2] Vgl. *The Times,* Oktober 16, 1924; Woodward, *Archaeology in Greece* 1922—1924 (*Journ. of Hell. St.* XLIV 1924, 261).

[3] Vgl. Robertson-Smith *Die Religion der Semiten* 263: „Der Altar ist (in

Der Miniaturaltar aus dem älteren Palaste von Knossos (Fig. 12) und das ebenfalls aus Knossos stammende Fragment einer Steatitpyxis (Fig. 13) führen diese Verwendung der „Hörner" vor Augen. Altarmodelle aus Hagia Triada, in ähnlicher Weise mit Doppelhörnern versehen, werden auch von Paribeni erwähnt.[1] In dieser Verbindung der *horns of consecration* kommt m. E. der ursprüngliche Sinn des, verstanden oder unverstanden, im Kultus konservierten Gerätes zum Vorschein. Und wie die Heiligkeit des Herdes auf ein Herdgerät übergehen kann, so läßt sich wohl auch denken, daß ein dem Altar zugehöriges, bewegliches Ding wie die *horns of consecration* als Träger der Heiligkeit des Altars habe verehrt und symbolisch verwendet werden können. Ist dies richtig, so möchte ich also in den altkretischen „Konsekrationshörnern" nicht eine verkürzte Darstellung des Opferstiers erblicken, sondern vielmehr nach demselben Prinzip, *pars pro toto*, eine Abbreviatur des heiligen Altars selbst.

---

den entwickelten Formen des nordsemitischen Kultus) vor allem ein Herd und das Verbrennen des Opferfettes ist der wichtigste Teil des Kultus."

[1] *Rendiconti dei Lincei* 1903 p. 219.

[Abgeschlossen am 27. August 1925.]

Erste Abteilung.

Archiv für Religionswissenschaft.

I. Abhandlungen.

Der allgegenwärtige Himmelsgott.

Eine religions- und formengeschichtliche Studie.

Von **Hildebrecht Hommel** in München.

Eine der frühesten[1] Schriften des Plutarch von Chaironeia handelt von der Gottesangst, wie Wilamowitz[2] den griechischen Begriff treffend übersetzt, der damals mit der Bezeichnung „δεισιδαιμονία“ verbunden wurde. Plutarch stellt hier den ἄθεος und den δεισιδαίμων einander gegenüber, und der Vergleich fällt sichtlich zu Gunsten des Gottlosen aus. Das muß Wunder nehmen, wenn man an den sonst so häufig in Plutarchs reichem Schrifttum hervortretenden deutlich „gottesfürchtigen“ Standpunkt denkt, wie er bei dem Priester des delphischen Apollo ja auch vorauszusetzen ist. Man konnte darum den Charakter der Schrift einerseits aus dem Bestreben Plutarchs erklären wollen, den Aberglauben seiner Zeit dadurch besonders wirksam zu bekämpfen, daß er bare Gottlosigkeit noch als das kleinere Übel hinstellte. Andererseits nahm man eine Entwicklung bei Plutarch an und ließ ihn in seiner Jugend mit der Gottlosigkeit noch einigermaßen sympathisieren, während er sich später gewandelt hätte. Beides mag bedingt seine Geltung haben, doch ist es fast zu viel Ehre für den oft recht oberflächlich kompilierenden und fremdes literarisches Gut an sich raffenden Chaironeer. Der Hauptgrund für den befremdenden Inhalt der Schrift ist nämlich der, daß der Verfasser im wesentlichen eine kynische Diatribe ausgeschrieben und die Verkleisterung mit seinen eigenen Anschauungen am Anfang und Schluss und durch wenige eingestreute Partien[3] nur recht unzu-

[1] Nach R. Hirzel *Dialog* Leipzig 1895, II, S. 157_3.

[2] *Griech. Lesebuch* I 2, S. 330.

[3] So möglicherweise im 4. Kap. der Passus, der die Götter auch als Spender des Reichtums bezeichnet; ferner im 5. Kap. die viell. von Plut. aus Platon (*Tim.* 16 u. *Staat* III 17, 410 C) nach dem Gedächtnis zitierte Stelle über die Musik, die man sich in einer kyn. Diatribe nicht wohl denken kann und die auch mit dem Thema nur in sehr loser Verbindung steht.

änglich besorgt hat. Das hat W. Abernetty in seiner auf Wünschs Anregung entstandenen Dissertation[1] bündig erwiesen, wenn ihm freilich auch der Nachweis der Autorschaft Bions, die recht nahe liegt, nicht gelingen konnte, da das Material dazu nicht ausreicht.[2]

Uns soll hier der Anfang des 4. Kapitels (166 D) beschäftigen. Die ganze Partie (165 D — 167 E) ist, wie Hubert richtig bemerkt, mehrerer Vorlagen verdächtig[3], da derselbe Gedanke einigemale parallel abgewandelt ist. Doch weist die Stelle, auf die hier eingegangen werden soll, deutlich auf die auch sonst benützte kynische Diatribe als Vorlage: Es handelt sich um die Unmöglichkeit für den Abergläubischen, irgendwie und irgendwo der Gottheit, vor der er in beständiger Angst lebt, auch nur für kurze Zeit zu entfliehen, da sie ihn in seiner erbarmungswürdigen Verfassung immer und überall drohend umgibt. In lebendigem Diatribenton wird da an der Hand von wirksamen Gegensätzen dieser Zustand ausgemalt. Es heißt, daß Herrscher wie Polykrates und Periandros zwar furchtbare Tyrannen waren — eine gerade mit der kynischen identische Auffassung[4] —, daß aber den, der sie zu fürchten hat, der Wegzug in ein freies und demokratisch regiertes Land ohne weiteres von allem Druck befreit. Dann wird in pathetischem Ton — in der Form rhetorischer Frage — in Gegensatz dazu gestellt, daß der, der die Herrschaft der Götter gleich als eine finstere und unerbittliche Tyrannis fürchtet, auf keine Befreiung von diesem Zustand zu hoffen hat. Es ist merkwürdig, daß der gehobene Ton dieser Stelle mit rhetorischer Frage, Anapher[5], Apostrophierung, mit poetischen Ausdrücken und Wiederholung der gleichen Begriffe noch niemanden bisher veranlaßt hat, in ihr ein Zitat zu erblicken, was doch um so näher läge, als die zunächst umrahmenden Sätze sich im Gegensatz dazu in ihrem Ton durchaus „auf ebener Erde“ halten. Was unmittelbar nachfolgt, ist ein Hinweis auf das an sich traurige Sklavenlos, das aber doch wenigstens gegebenenfalls durch das Recht des Herrenwechsels gemildert werden könne[6] — wieder ein Vergleich aus einer Sphäre, die zu der Rede eines

[1] *De Plut. qui fertur de superstit. libello* Diss. Königsb. 1911.

[2] Darauf weist Hubert in seiner Bespr. der Arbeit i. d. *Wochenschr. f. Kl. Philol.* 1912 hin.

[3] a. O. Sp. 1230; vgl. a. ob. Fußn. 3.

[4] Vgl. Abernetty a. O. p. 21 und Zeller *Die Philos. der Gr.* II 1 S. 324.

[5] einer gerade für die Diatribe typischen Figur, s. Seidel *Vestigia diatribae in Plutarcho* Diss. Breslau 1906, p. 24.

[6] Lipsius *Das att. Recht u. Rechtsverf.* II 2 Leipzig 1912, S. 643 sucht zwar zu zeigen, daß die Erfüllung eines solchen „*πρᾶσιν αἰτεῖν*“ nicht durch ein gerichtliches Verfahren habe erzwungen werden können; aber unsere Stelle, die Lipsius nicht anführt, ist einer solchen Annahme doch sehr günstig, wenn man nicht annehmen will, daß gerade das attische Recht hier eine Sonderstellung einnahm.

kynischen Philosophen an das niedere Volk am besten paßt. — Bedenkt man, daß überhaupt der kynische Volksredner seine Beispiele, aber auch seine Zitate, vorwiegend solchen Gebieten entnahm, die dem Volk einleuchten mußten oder von vornherein geläufig waren, so ist klar, daß da, wo es sich um religiöse Dinge handelte, die Volksreligion herhalten mußte. Da bekanntlich zur Zeit Bions, des Schöpfers der Diatribe, und noch geraume Zeit danach bis zum Eindringen orientalischer Kulte die Orphik den Hauptbestandteil der griechischen Volksreligion ausmachte[1], so ist also schon aus diesen allgemeinen Erwägungen heraus nahegelegt, in der Diatribe verstreut orphisches Gut zu vermuten. Tatsächlich steht sogar in der Umgebung unserer Stelle, vom Autor stets polemisch verwendet, manches, was eindeutig auf orphische Vorstellungen weist. Daher gehört z. B. (166 A) die deutliche Anspielung auf die orphischen Reinigungszeremonien mit *πηλώσεις, καταβορβορώσεις, βαπτισμοί* usw. durch die *περιμάκτρια γραῦς*, die dem Abergläubischen von Gauklern und Zauberern — teilweise mit den Worten eines sonst unbekannten Tragikerverses (?) — empfohlen werden;[2] ferner (167 A) die pythagoreisch-orphische Ausmalung der Schrecken des Hades, die an Lukians Parodie erinnert.[3] Gleich nach unserer Stelle, wo wie gesagt der Gegensatz des noch einige Ausblicke gewährenden Sklavenloses zu dem ganz hoffnungslosen Schicksal des den Göttern verfallenen Abergläubischen ausgeführt wird — übrigens wiederum ganz im Diatribenton mit Ausschmückung durch Dichterzitate —, da heißt es von dem *δεισιδαίμων*: *φρίττων τοὺς σωτῆρας καὶ τοὺς μειλιχίους τρέμων καὶ δεδοικώς*. Die Bezeichnungen *σωτῆρες* und *μειλίχιοι*, als Götterepitheta überaus häufig, finden sich doch als generelle Götternamen nicht allzuoft.[4] Die meisten von den betr. Stellen weisen auf Volkskulte hin, und *μειλίχιοι* finden wir sogar gerade in dem Proömium zu den orphischen Hymnen wieder.

Es ist nun an der Zeit, die Stelle, in der wir bisher aus allgemeinen Gründen ein Zitat des Diatribenschreibers vermuteten, für das dem

[1] Vgl. z. B. Samter *Die Rel. d. Griechen* 1914, S. 81 ff.

[2] Vgl. dafür bes. A. Dieterich *Nekyia,* S. 72 ff.; die andere zu dieser Stelle einschlägige Literatur s. bei Abernetty a. O. p. 15 sq., von antiken Stellen vgl. bes. Platon *Phaidon* 69 C u. 113 D, *Staat* 365 E u. 614 D.

[3] Luk. *Wahre Geschichten* II, 2; vgl. A. Dieterich a. O. S. 142 f.

[4] Für *σωτῆρες* s. die Stellen bei Höfer in Roschers *Myth. Lex.* s. v. Soter, wozu unsere Stelle nachzutragen ist; für *μειλίχιοι* ebenda II, 2, Sp. 2558. — Wenn Gruppe *Griech. Myth.*, S. 909 hinter der Bezeichn. *μειλίχιοι* stets Zeus und Dionysos finden will, so spricht dagegen schon unsere Stelle, ebenso gerade auch eine orphische Stelle *Orph. Hymn.* Prooem. 30, wo die *μειλίχιοι θεοί* mitten unter anderen Göttern zweiten Ranges weit hinter Zeus (v. 3) und Dionysos (v. 9) aufgeführt und also sicher generell zu fassen sind als irgendwelche chthonische Gottheiten (vgl. Rohde *Psyche* I², S. 273_1). Die *σωτῆρες* bezeichnen ja z. B. auch keineswegs immer die Dioskuren!

ganzen Zusammenhang nach orphisches Gut als Quelle möglich erschien, im Wortlaut anzuführen. Es soll dies gleich im Zusammenhang mit zwei anderen Stellen religiöser Poesie geschehen, von denen jede wieder den Stempel einer ganz anderen Welt trägt; die gleichwohl vorhandene frappante Ähnlichkeit soll das merkwürdige Dreigespann rechtfertigen, zumal im folgenden ein Erklärungsversuch für diese Ähnlichkeit geboten werden wird.

Atharvaveda IV 16, 1—5:	Plutarch. de superst. c. 4, 166 D:	Psalm 139, 7—10:[1]
a) Der große Herr dieser Welten [sieht als ob er nahe wäre ... die] Götter [wissen es all.] Ob einer gehe oder stehe [oder .. s. u. ..]	[ὁ δὲ] τὴν τῶν θεῶν ἀρχὴν [ὡς τυραννίδα φοβούμενος σκυθρωπὴν καὶ ἀπαραίτητον], **ποῦ** μεταστῇ, **ποῦ φύγῃ**,	a) **ποῦ** πορευθῶ ... καὶ **ποῦ φύγω;**
f) Wenn einer auch fern hinweg flöhe,		
c) Auch diese Erde ist Varunas, des Königs,	ποίαν γῆν ἄθεον εὕρῃ,	
e) Die beiden Meere sind Varunas Hüften...	ποίαν **θάλατταν**,	c) ἐὰν ... κατασκηνώσω εἰς τὰ ἔσχατα **τῆς θαλάσσης,**
g) jenseits des Himmels,	εἰς τί **καταδὺς** τοῦ κόσμου μέρος	b) ἐὰν ἀναβῶ εἰς τὸν οὐρανόν, σὺ εἶ ἐκεῖ· ἐὰν **καταβῶ** εἰς τὸν ᾅδην, πάρει·
d) und dieser weite Himmel samt seinen fernen Enden.		
i) König Varuna schaut alles dieses, was zwischen Himmel und Erde ist und was darüber hinaus liegt.		
b) oder sich verstecke...	καὶ ἀποκρύψας σεαυτόν,	
h) auch dann würde er nicht entrinnen Varuna unserm König...	ὦ ταλαίπωρε, πιστεύσεις, ὅτι τὸν θεὸν ἀποπέφευγας;	d) καὶ γὰρ ἐκεῖ ἡ χείρ σου ὁδηγήσει με, **καὶ** καθέξει με ἡ δεξιά **σου.**

[1] Für die Psalmstelle ist der Septuagintatext gewählt nur aus dem rein praktischen Grund, die zu vergleichenden Stellen möglichst auf einen Nenner zu bringen, um die Vergleichspunkte desto deutlicher in die Augen springen

Die Gleichheit des Gedankengehalts in den drei Stücken wird ohne weiteres deutlich. Aber nichts dürfte uns verleiten, daraus allein einen gemeinsamen Urquell für den vedischen Hymnus, den Psalm und die Diatribenstelle bei Plutarch annehmen zu wollen; denn die Idee von der Unentrinnbarkeit des allmächtigen Gottes liegt für das religiöse Gefühl so nahe, daß sie an verschiedenen Stellen „spontan" entstanden sein und ihre konvergente Form gefunden haben könnte. Ist nun aber der sinnfällige Ausdruck für die Form — die Formel — hier wie dort in wesentlichen Punkten derselbe, so gibt das schon zu denken; kehren vollends hier und dort besonders originelle Prägungen wieder, wie in unserem Fall das Meer, die Enden der Erde, das Entfliehen und sich Verstecken, so hat man die Pflicht, ernstlich einen gemeinsamen Ursprung zu erwägen. Diesen Grundsatz haben die Männer der vergleichenden Religionswissenschaft immer wieder ausgesprochen, und besonders Eduard Norden tritt in seinem letzten Buch[1], das selbst einen Triumph dieser Methode darstellt, wieder ganz entschieden für die Wichtigkeit der Formengeschichte zur Erforschung der Geschichte der Ideen ein. Er nennt die Formelsprache das „Leitfossil", dessen Wiederkehr in verschiedenem Boden — um hier den Vergleich fortzuspinnen — wirkliche Kontinuität der betreffenden Gedankenschicht verbürgt. Machen wir uns nun daran, für unseren Fall die Konsequenz zu ziehen, so ist zunächst zu bemerken, daß schon Hermann Brunnhofer, dessen Arbeit[2] ich durch Vermittlung meines Vaters die Kenntnis der Vedenstelle verdanke, dem gemeinsamen Ursprung der Veden- und der Psalmstelle bahnbrechend nachgegangen ist. Seine für die Plutarchstelle außer Betracht zu lassenden Darlegungen über die in den beiden andern Stücken[3] verschiedentlich abgewandelte Formel „Gedanken—Worte— Werke" haben diese durch eine Fülle von Beispielen als typisch

---

zu lassen, für die Vedenstelle ist natürlich die deutsche Übersetzung (nach Brunnhofer a. d. unt. ang. O.) das Gegebene. Die kleinen Buchstaben am Rand bezeichnen die Reihenfolge der Absätze im Original, von der der leichteren Vergleichbarkeit halber abgegangen wurde. Punkte deuten Auslassungen von Wendungen an, die für den Vergleich unwesentlich sind. Die bes. frappanten Ähnlichkeiten sind durch gleichen Druck hervorgehoben.

[1] *Die Geburt des Kindes* (üb. Vergils 4. Ekl.) 1924, S. 165.

[2] *Iran und Turan* Lpzg. 1889, Kap. VIII 4, S. 188ff. — Die Übersetzung des Hymnus mit Parallelstellen auch schon bei Kaegi *Rigveda* 1881, S. 89—91; vgl. a. Fr. Hommel *Ethn. u. Geogr. d. Alten Orients*, I, 1904, S. 228.

[3] Die betr. Partien des Psalms und des Vedenhymnus sind hier weggelassen und können bei Brunnhofer nachgelesen werden. Eine übersichtliche Zusammenstellung der deutschen Übersetzung von Psalm, ved. Hymnus und den bis jetzt gefundenen griech. Parallelstellen gebe ich demnächst an anderer Stelle in einem Aufsatz über das Problem der Konvergenz. Dort finden sich weitere Gesichtspunkte zur Stützung von Brunnhofers These.

indogermanisch erwiesen[1] und damit den Zusammenhang des Psalms mit dem vedischen Hymnus noch gefestigt und indogermanischen Boden als Heimat der Vorlage erwiesen. Besonders aus geographischen Erwägungen hat er (S. 195 f.) in der gemeinsamen Quelle eine medische vermutet, da nur Medien ein Land sei, in dessen Poesie einerseits das Meer (und zwar das Kaspische) eine Rolle spielen könne und das zugleich eine Berührung der Hebräer der Urzeit mit den Ariern der Urzeit möglich erscheinen ließe.[2] Wo die gemeinsame Quelle auch näher zu lokalisieren sein mag, die Ähnlichkeit des Wortlauts berechtigt uns, unsere aus Plutarch gewonnene Diatribenstelle zu solch fernen Zeiten und Räumen in Beziehung zu setzen; und es wird jetzt klar werden, warum wir vorhin Wert darauf legten, eine orphische Quelle für sie als möglich hinzustellen. Denn soweit wir so große Entfernungen von Raum und Zeit überhaupt mit Zwischenstationen ausfüllen können, ist in unserem Fall nur an die Orphik zu denken. Sie war es, die im Volksglauben und Volkskult auch sonst uraltes indogermanisches Gut in aufgeklärte Zeiten hinüberrettete. Sie hat, mit Herm. Diels zu reden, für die Griechen den „pantheistischen Glauben an den einen allumfassenden Zeus“ geschaffen, „in dem alle Götter und Menschen, Himmel, Erde und Meere einheitlich zusammengeschlossen werden“.[3]

---

[1] In der Plutarchschen Schrift findet sich übrigens ihre Spur bald nach unserer Stelle in der Umgebung der *σωτῆρες* und *μειλίχιοι* (s. o.) merkwürdigerweise ebenfalls: . . . *παρ’ ὧν αἰτούμεθα* . . . *ὁμόνοιαν, ὄρθωσιν λόγων καὶ ἔργων τῶν ἀρίστων*.

[2] So schwankend diese Vermutung auch erscheinen mag, ganz so skeptisch wie noch vor 20 oder 30 Jahren dürfen wir seit den aufschlußreichen Ausgrabungen von Boghaz-köj in diesen Dingen nicht mehr sein. Man denke nur an das von Hugo Winckler entdeckte Vorkommen mehrerer altindischer Götternamen in den assyrischen Boghaz-köj-Texten (*Mitt. d. Deutschen Or.-Ges.* 35, Dez. 1907, S. 51); die berühmte Stelle lautet in Übersetzung:

„Die Götter mit Mitra zusammen, die Götter mit Aruṇa zusammen,
Der Gott Indara, die Nâsatya-Götter.“

Das höchstwahrscheinlich indogermanische Erobervolk, um das es sich dabei handelt, die Charri, saßen damals — im 14. Jahrh. v. Chr., also noch in der „indopersischen Einheitsperiode“, die auch für unseren Fall die Zeit der Beeinflussung darstellen mag — am Oberlauf des Euphrat und Tigris und nördlich davon, also nicht weit vom Kaspischen Meer und von dem von Brunnhofer erschlossenen Ursprungsland unseres vedischen Hymnus. — Neuerdings hat P. Jensen (*Sitz.-Ber. d. pr. Ak. d. Wiss.* 1919 S. 367 ff.) durch die Feststellung „indischer Zahlwörter in keilschrifthittitischen Texten“ (ebenfalls aus Boghaz-köj) diesen Zusammenhang noch erweitert, ja an den Zahlwörtern dieselben Lautveränderungen wie bei jenen übernommenen indischen Götternamen nachweisen können. (Die Kenntnis der Jensenschen Abhandlung verdanke ich einer freundl. Mitteilung Robert Eislers).

[3] H. Diels *Zeus* in d. Archiv, XXII (1923/24), S. 11.

Die Orphik kommt ferner schon der alten Tradition nach[1] zu den Griechen aus dem indogermanischen Thrakien, dem Vermittlungsland zwischen Vorderasien und Griechenland auch für den Dionysoskult[2], sie enthält schließlich schon nach Adalbert Kuhns Forschungen Bestandteile, die sich bereits in der alten indischen Religion finden; es sei hier nur an den orphischen Zagreusmythos erinnert, den Kuhn bereits im Rigveda vorgebildet fand.[3] So werden wir nicht fehlgehen, wenn wir unsere Plutarchstelle, deren Formel uns die Verwandtschaft mit der Vedenstelle verriet, über die kynische Diatribe und die orphische religiöse Literatur, die nach dem indogermanischen Thrakien weist, einem gemeinsamen arischen Ursprungsland in Vorderasien anzunähern suchen. Wir dürfen wohl auch für des kynischen Diatribenschreibers orphische Quelle einen Hymnus auf den obersten Himmelsgott, also wohl auf Zeus[4], vermuten, der ähnlich dem vedischen dessen Allgegenwart und Unentrinnbarkeit pries; erst der Diatribenschreiber hat natürlich die Umbiegung ins Abschreckende und Verächtliche vollzogen[5], wie er auch anderes orphische Gut, dessen Spuren wir oben erkannten, tendenziös

---

[1] Z. B. Strabo X 3, 16. S. 470.

[2] Vgl. bes. Ad. Rapp *Die Beziehungen des Dionysoskultes zu Thrakien und Kleinasien.* Stuttg. 1882; hier sind auch schon die Spuren aufgezeigt (bes. S. 24 und 37), die in die Hochebene Kleinasiens und damit in einen weiteren und größeren, freilich noch vielfach dunkeln Zusammenhang leiten. In neuerer Zeit haben sich neben Rohde *Psyche* 2[2], S. 4 ff. u. ö. bes. Vürtheim *Mnemosyne* 29 (1901), S. 197—206, Perdrizet in seinem Aufsatz über *Cultes et Mythes du Pangée* in den *Annales de l'Est* 24 (1910) S. 101 f. und Gruppe in Roschers *Lex.* III, 1 Sp. 1078 ff. für Thrakien als Heimatland des Orpheus und seines Kultes ausgesprochen.

[3] Kuhn *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes.* 1859. S. 166 ff.; die interessante Parallele zwischen dem *Διόνυσος μηρορραφής* und dem in den Schenkel des Indra eintretenden Soma schon *Zeitschr. f. vgl. Sprachf.* I (1852), S. 192 unt.

[4] Über Zeus als die „Gottheit, die als gemeinsamer Glaube des indogermanischen Urvolkes in Anspruch genommen werden kann" s. zuletzt H. Diels' nachgelassenen Zeusvortrag a. O., S. 2. Die gegen diese Auffassung bes. von Gruppe erhobenen Einwände zerstreut L. v. Schroeder in seinen Ausführungen über „den altarischen Himmelsgott" in seinem Werk *Arische Religion* I 1914, S. 299 ff. — Über die Gleichung Varuna-Zeus s. a. unt.

[5] Derselbe hat wohl auch nicht mehr wörtlich zitiert, sondern schon — freilich unter weitgehender Beibehaltung des Wortlauts — die gebundene Rede verlassen; wie es ja überhaupt typisch für die Diatribe war, Poesie und Prosa zu verquicken, vgl. Lukians Wort (*δὶς κατηγ.* 33): *οὔτε πεζός εἰμι οὔτε ἐπὶ τῶν μέτρων βέβηκα*, zitiert bei W. Gemoll *Das Apophthegma.* Wien. Lpzg. 1924, der dort S. 105—111 trefflich über „die kynische Diatribe" handelt (sowenig auch sein Versuch überzeugen kann, die Diatribe wie den Roman, die Memoirenliteratur und viele andere schöne Dinge samt und sonders auf die Urform des Apophthegma zurückzuführen).

zur Karikierung des δεισιδαίμων verwandte. Irgendeine Spur eines orphischen Hymnus auf den allgegenwärtigen Himmelszeus besitzen wir nicht mehr, aber eine feine Parallele, die dies γένος religiöser Poesie veranschaulicht, ist der von Proklos und anderen[1] überlieferte Zeushymnus, der des Götterkönigs Allmacht in erhabenen Worten preist. Das geschärfte Auge wird in ihm und in unserer wer weiß wie stark entstellten Plutarchstelle, der das poetische Gewand abgestreift ist, doch noch gemeinsamen Geist erkennen.

Vielleicht mag es auf den ersten Blick wundernehmen, daß wir unbedenklich als Entsprechung für den Sang auf den indischen Gott Varuna in der orphischen Literatur einen Hymnus auf Zeus erschlossen haben, wo doch die durch die sprachliche Ähnlichkeit nahegelegte[2] und darum geläufige Gleichsetzung nicht Varuna-Zeus, sondern Varuna-Uranos und Dyâus-Zeus lautet. Es kann dafür auf die trefflichen, wenn auch im einzelnen noch vielfach hypothetischen Ausführungen Leopold von Schroeders über „den Himmelsgott bei den Indern und Persern" verwiesen werden[3], wo das Verhältnis von Dyâus und Varuna unter sich und zu den Himmelsgottheiten anderer großer Religionen, vor allem zu Ahuramazdâ eingehend behandelt wird. Danach ist Varuna der „Gott des Firmaments, des bedeckenden, die ganze Welt umfassenden, umschließenden Himmelsgewölbes" (S. 322), also ein Himmelsgott wie der in den Veden schon fast ganz von ihm verdrängte Dyâus. Der Unterschied in der Auffassung beider sei etwa so, „wie auch wir Himmel und Firmament unterscheiden" (S. 323). Da nun in allen Wesenszügen der persische höchste Gott Ahuramazdâ zweifellos mit Varuna nah verwandt ist[4] und nicht mit dem älteren Dyâus asura, auf den er wiederum dem Namen nach zurückgeht, so hat Schroeder eine sehr bestechende Vermutung aufgestellt und noch von anderen Seiten her zu begründen versucht; Dyâus und Varuna seien noch in der sogenannten „indopersischen Einheitsperiode"[5], die dem Sonderdasein der Inder und Perser vorangeht und in die möglicherweise schon eine Beeinflussung unseres Psalms durch das dem vedischen Hymnus zugrundeliegende Lied zu verlegen ist[6], identisch gewesen, und Varuna sei „eigentlich

[1] Kern *Orphic. Fragmenta* 168 (S. 201f.).

[2] Die Etymologie οὐρανὸς — Varuna bestreitet allerdings u. a. Oldenberg *Die Religion des Veda* ²1917, S. 190_2 aus lautlichen Bedenken.

[3] In desselben *Arischer Religion* I 1914, S. 315ff.; die frühere Literatur über Varuna daselbst S. 333_1 f.

[4] Vgl. a. H. Oldenberg an dem ob. a. O., S. 185f.

[5] S. S. 315f., von Spiegel „arische Periode" genannt, vgl. sein gleichnamiges Buch.

[6] Wobei natürlich nicht an den 139. Ps. in der uns vorliegenden Form, sondern an eine ihm zugrundeliegende Urform zu denken ist; denn so wie

nichts weiter als ein Beiname des alten Dyâus", von dem er sich „allmählich ... als eine besondere Göttergestalt loslöste", indem er „immer mehr Sonderleben und Selbständigkeit gewann — ein Prozeß, der sich auf dem Gebiete der Religionsgeschichte oft genug wiederholt" (S. 331). Damit wäre die Gleichsetzung von Varuna und Zeus, die übrigens — das sei für den, der Schroeder nicht folgen kann, ganz bes. betont — dem Wesen der beiden Gottheiten nach an sich ganz unbedenklich ist, doppelt gerechtfertigt. Daß Schroeder auf dem richtigen Weg ist mit seiner Hypothese von dem urarischen Himmelsgott Dyâus Varuna, aus dem sich auch — freilich später durch Zarathustra gehoben und durchgeistigt — der persische Himmelsgott entwickelt hat, dafür scheint eine interessante Herodotstelle zu sprechen (I 131), die sich augenscheinlich auf die — vielleicht noch zu Herodots Zeit in den westlichen Gegenden des Landes erhaltene — vorzarathustrische Religion bezieht: *οἱ δὲ νομίζουσι Διὶ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν οὐρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες*, eine Auffassung, die sich tatsächlich wörtlich auf den Varuna der Veden anwenden ließe, der, wenn diese Gleichung richtig ist, also von Herodot hier mittelbar ebenfalls mit „*Ζεύς*" paraphrasiert wäre, wie wir es oben tun zu dürfen meinten. — Die Übertragung von Zügen des Varuna auf den Gott der Juden, wie sie im 139. Psalm stattfindet, darf um so weniger verwundern, als man längst allein auf Grund der allgemeinen, in die Augen springenden Wesensähnlichkeit der beiden Gottheiten den Varuna den „indischen Jehova" nannte[1], ohne an eine Möglichkeit der gelegentlichen Übertragung von Einzelzügen zu denken, wie sie Brunnhofer erstmals nahegelegt hat.

Erst vor kurzem ist von Ludw. Weniger in einem lehrreichen Aufsatz[2] der Sänger des 139. Psalms als Kronzeuge dafür angeführt worden, daß im Gegensatz zu Griechenlands Göttern „der Gott Israels allenthalben anwesend sei". Wie wir gesehen haben, liegt die Auffassung nahe, daß dieser Psalm dem Gott der Juden als ein zwar herrliches aber doch aus fremdem Zeug gewirktes Gewand erst angepaßt worden sei. Es müßte ja allein schon stutzig machen, daß Stimmen, die von der Allgegenwart Gottes künden, im Alten Testament sonst nur ganz vereinzelt ertönen.[3] L. Weniger führt allerdings als Beleg für seine Auf-

wir ihn lesen, ist seine Sprache stark vom Aramäischen beeinflußt, so daß man ihn sogar für nicht älter als etwa das Buch Hiob (also f. nachexilisch) gehalten hat; s. R. Kittels *Psalmenkommentar*. Lpzg. 1914, S. 475 (zu Ps. 139). Vgl. dazu auch meinen ob. angekündigten Aufsatz über das Problem der Konvergenz.

[1] So Schroeder a. O. S. 117f. u. 321, vgl. a. S. 325.

[2] *Theophanien, altgriech. Götteradvente* in d. *Archiv* XXII (1923/24), S. 16ff.

[3] Belege für diese Tatsache s. bei A. Dillmann *Handbuch der alttest. Theol.* 1895, S. 246.

fassung noch eine weitere Stelle an: „Bin ich denn Gott nur in der Nähe Und Gott nicht in der Ferne auch? Bin ich's nicht, der allgegenwärtig Den Himmel und die Erde füllet?“[1] Es ist kein Zufall, daß diese Worte aus dem Munde des Propheten Jeremia kommen; denn dieser steht mit seiner Anschauung in seinem Volke ganz allein da[2] und stellt sie in bewußten Gegensatz zu der der falschen Propheten, die wohl an heilige Orte zu gehen pflegten, um dort Träume und Offenbarungen zu empfangen (v. 25). Besonders aufschlußreich für Jeremias ganz im Gegensatz zu seiner Zeit befindliche Gottesidee ist der Anfang von Jer. 7. Dort (in v. 3 und 7) hat Luther, durch den Vulgatatext verführt[3], allerdings das für Jeremia gerade typische Bild verzeichnet, indem er übersetzte: „Ich (näml. Gott selbst) will bei euch wohnen an diesem Ort“ und damit dem Propheten die landläufige Terminologie und die sie bedingende Gottesauffassung unterschiebt, während dieser doch seiner Sonderstellung getreu auch hier Gott nur sagen läßt: „ich will euch wohnen lassen an diesem Ort“! Und ganz folgerichtig predigt er auch im selben Zusammenhang in scharfem Ton die Vergänglichkeit „des Hauses, darauf ihr euch verlasset“ (v. 14) und tut mit unzweideutigen Worten kund, daß es auf den Ort, da man Gott suche, gar nicht ankommt, sondern allein auf den Wandel; „Verlasset euch nicht auf die Lügen, wenn sie sagen: Hie ist des Herrn Tempel, hie ist des Herrn Tempel, hie ist des Herrn Tempel!“ (v. 4). Wirkungsvoll ist dieser Warnungsruf eingerahmt von der zwiefachen Mahnung, von deren Befolgung nach des Propheten Überzeugung allein alles abhängt: „Bessert euer Leben und Wesen!“ Deutlich wird Jeremias ziemlich alleinstehende Auffassung in unserer Frage[4] auch im Vergleich zu seinem großen Vor-

---

[1] *Jerem.* 23, 23f. (nicht 33!), bei mir in J. Köberles Übersetzung. Ganz anders übersetzt u. deutet übrigens diese Worte nach Duhms Vorgang Paul Volz in seinem *Jeremiaskommentar*, Lpzg. Erl. 1922, S. 236f. Danach kämen sie als Zeugnis für Gottes Allgegenwart überhaupt nicht in Betracht.

[2] „Er konnte aus eigener Erfahrung sagen, das der Mensch selbst ‚der Tempel Gottes‘ ist“ sagt Volz (*Der Prophet Jeremia*[2] 1921 S. 42f.) und betont damit die andere Seite dieser Eigenart von Jeremias Gottesauffassung; ‚Allgegenwart‘ u. ‚Mensch als Tempel Gottes‘ schließen sich ja keineswegs gegenseitig aus, insofern die Menschenseele unendlich ist.

[3] Die Septuaginta übersetzt ganz richtig *κατοικιῶ ὑμᾶς*. Für die falsche Übersetzung der Vulgata war vielleicht maßgebend, daß im hebr. Text das Kausativum („wohnen lassen“) nicht wie gewöhnlich durch das Hiphʿîl, sondern durch das dafür seltenere Piʿēl ausgedrückt ist.

[4] Als weitere vereinzelte Stimmen im Sinn des Propheten Jeremia ließen sich noch anführen Worte wie *Prov.* 15, 3: „Die Augen des Herrn schauen an allen Orten, beide, die Bösen und Frommen“ u. ähnl. Stellen im Buch Hiob u. in der Weisheitsliteratur sonst. Vgl. a. 1. *Kön.* 8, 27 (hier die Isoliertheit der Auffassung im Ggs. zu v. 13, 16, 17, 23, 30 desselben Kapitels bes. deutlich!)

gänger Jesaia[1], wenn dieser etwa sagt: „Der Herr wird ausgehen von seinem Ort, heimzusuchen die Bosheit der Einwohner des Landes" (Jes. 26, 21). Das ist ganz die Anschauung des 103. Psalms[2], dessen Schlußverse in gewaltigen Worten den Herrn rühmen, der seine Wohnung im Himmel hat, wo ihm sein Thron bereitet ist, und von wo er seine Engel und Heerscharen und Diener nach allen Orten seiner Herrschaft aussendet, daß sie seinen Befehl ausrichten und seinen Willen tun. Welch weltenweiter Unterschied der Gottesauffassung hier in dem einheimischen Liede und in jenem anderen Psalm fremder Herkunft, in dem ein vielleicht noch erhabenerer Gott, der keiner Engel als Befehlsvollzieher bedarf, überall zugleich waltet und uns „von allen Seiten umgibt" und „um uns ist, ob wir gehen oder liegen". Man hat es mit Recht betont, aber es vielleicht noch allzu schonend und den Unterschied verschleiernd so ausgedrückt, daß mit wenigen Ausnahmen „die alten Israeliten tatsächlich nicht viel über Begriffe wie Gottes Allgegenwart nachgedacht haben".[3] So mußte nach israelitischer Anschauung Gott erst vom Himmel herabfahren um den Babelturm zu besehen (Gen. 11, 5), mußte sich erst selbst nach Sodom begeben, um sich von der Einwohner sündigem Treiben zu überzeugen (Gen. 18, 21), und Jakob konnte in „Beth-El" verwundert und erschrocken ausrufen: „Gewißlich ist der Herr an diesem Ort, und ich wußte es nicht. Wie heilig ist diese Stätte!

---

u. *Deut.-Jes.* 66,1. *Amos* 9, 2 u. 3 scheint mir *Ps.* 139 als bekannt vorauszusetzen; s. dazu meinen öfters zitierten demnächst erscheinenden Aufsatz über Konvergenz. — So allgemein gehaltene Äußerungen wie *Gen.* 31, 50 besagen in unserem Zusammenhange nichts.

[1] Vgl. a. eines jeden der beiden Schilderung seiner Berufung zum Prophetenamt (*Jer.* 1 u. *Jes.* 6), wo die typischen Unterschiede in voller Deutlichkeit wiederzufinden sind. Zu Jeremia geschieht ganz schlicht und einfach des Herrn Wort, — (c. 1, v. 2, 4, 7, 11 u. ö.; die Worte des Herrn in v. 5 klingen merkwürdigerweise sogar ganz an *Ps.* 139 (v. 16) an!, vgl. dazu auch *Jer.* 23, 24 mit *Ps.* 139, 7 ff.) — dessen Gegenwart ohne weiteres vorausgesetzt wird, so daß er nur seine Hand nach dem Propheten auszurecken braucht (v. 9). — Jesaia dagegen sieht den Herrn, was ganz typisch ist, auf einem hohen u. erhabenen Stuhl im Tempel sitzen u. schildert seine Erscheinung u. Gegenwart als etwas ganz Seltenes u. Gewaltiges. (Vgl. dazu auch die Art, wie nach 1. *Kön.* 22, 19 Gott dem Micha erscheint.) Treffend kennzeichnet den Gegensatz P. Volz a. O. S. 5 mit den Worten: „Für Jesaia ist Gott die Majestät, für Jer. ist Gott der Herr der Seele".

[2] Vgl. a. *Jes.* 8, 18 und *Ps.* 74, 2, ferner *Ps.* 135, 21 und den *„Adventspsalm"* 24.

[3] Justus Köberle *Der Prophet Jeremia.* Calw u. Stuttg. 1908 (= Calwer Erläut. z. A. Test. II), S. 180. Hier auch einige der oben angeführten Belege aus der Genesis. Vgl. a. R. Kittels *Psalmenkommentar* Lpzg. 1914, S. 472 (zu *Ps.* 139).

Hie ist nichts anders denn Gottes Haus, und hie ist die Pforte des Himmels“ (Gen. 28, 16 f.; vgl. dazu a. 35, 13 f.).[1]

Vielsagender und zwingender noch als all diese Einzelbelege für das Fehlen der Erkenntnis von Gottes Allgegenwart bei den Israeliten sind zwei andere umfassendere Kennzeichen. Gerade zu der Zeit, in der Jeremias als einsamer Rufer seine Stimme ertönen ließ, war eben in durchgreifender Restauration das „zweite Gesetzbuch“ (Deuteron. 11 ff.) geschaffen worden, das fortan den Juden verbindlich blieb. Mit diesem Akt des Jahres 621 v. Chr. ist der ganz bestimmt ausgeprägte, individuelle Typ des Gottes der Juden festgelegt, eines Gottes, der darin besonders deutlich seinen konkreten, seßhaften Charakter anzeigt, daß er im Tempel zu Jerusalem und nur an diesem einen Ort seine Wohnung hat. Die anderswo verehrte Gottheit ist eo ipso eine andere, ist nicht der allein rechtmäßige Gott der Juden und darum verwerflich. Nur im Tempel von Jerusalem kann darum auch dem Gotte geopfert werden, und mit der Zerstörung dieses Tempels als der Gotteswohnung, deren Wiederaufbau noch heute die wichtigste Angelegenheit jedes gläubigen Juden ist, hört darum folgerichtig auch das Opfer auf, das seit 621 von der gewöhnlichen Schlachtung getrennt ist, die im Gegensatz zu ihm überall stattfinden kann.[2]

Noch eine weitere allgemeine Erwägung verbietet uns anzunehmen, daß der Gott Israels überall anwesend gedacht wurde. Die unbedingte Überzeugung von Gottes Allgegenwart, wie sie in den Veden und in der Orphik lebt, hätte wohl kaum den Boden abgegeben für die Hoffnung, mit der das jüdische Prophetenzeitalter steht und fällt, die Hoffnung auf die Herabkunft eines Gesalbten des Herrn, der berufen sein sollte, die gottfernen Gefangenen Zions zu erlösen und dem Volk, das im Finstern wandelt, das Licht Gottes zu bringen (Ps. 126, 1; Jes. 9, 2). Denn wem Gott allgegenwärtig ist, dem ist auch „Finsternis nicht finster bei Gott und die Nacht leuchtet wie der Tag, Finsternis ist wie das Licht“ (Ps. 139, 12), er ersehnt nicht die Herabkunft Gottes oder seines

---

[1] Vgl. a. *Exod.* 3,5 (= *Acta* 7, 33) Gottes Wort aus dem brennenden Dornbusch zu Mose: „Zeuch deine Schuhe aus von deinen Füßen; denn der Ort, darauf du stehest, ist ein heilig Land“. Ganz ähnlich in der Josuageschichte *Jos.* 5, 15. — Vgl. ferner 1. *König.* 8, 13 u. ö.; *Exod.* 29, 31; *Num.* 18, 10 und überh. die im A. T. landläufige Vorstellung vom Horeb als dem „Berg Gottes“ (z. B. *Exod.* 3, 1).

[2] S. bes. *Deuteron.* 12, v. 11—15; *Hesekiel* 43, 7: „Das ist der Ort meines Throns (näml. der neue Tempel zu Jerusalem) und die Stätte meiner Fußsohlen, darin ich ewiglich will wohnen unter den Kindern Israel“. Auch in der Theologie des nachbibl. Judentums war kein Raum für die Anschauung von Gottes Allgegenwart; s. dazu Ferd. Weber *System der altsynagogalen palästinens. Theol.* [1] 1886, S. 157 ff.

Messias auf die Erde, weil er allezeit und überall die Nähe der Gottheit spürt, deren Augen ihn schon sahen, da er noch unbereitet war (Ps. 139, 16). —

Ludw. Weniger setzt ganz mit Recht zu der Überzeugung von Gottes Allgegenwart, die er — durch Psalm 139 und durch Jeremias Sonderstellung verführt — fälschlich in der israelitischen Religion eingewurzelt glaubt, die landläufige Auffassung der Hellenen in Gegensatz, die bei der bunten Vielgestaltigkeit ihrer anthropomorphisierten Gottheiten eine jede an ganz bestimmte Plätze und an ihren bestimmten Wirkungskreis gebunden glaubten. Seine stoffreiche Abhandlung[1] stellt dies im einzelnen in aller Ausführlichkeit vortrefflich klar. Aber er findet und zitiert doch einige Stellen, die zu diesem Tatbestand nicht recht passen wollen, ja die gerade das Gegenteil besagen und gleich unserer Plutarchstelle ganz im Geist des vedischen Hymnus und des 139. Psalms die Allgegenwart Gottes (teilw. auch in polytheistischer Einkleidung: der Götter) rühmen. Wir haben oben gesehen, daß diese hochstehende religiöse Erkenntnis, die sich wie gesagt im Gegensatz zu der gemeingriechischen Auffassung befindet, urindogermanisch ist und sich innerhalb der griechischen Welt in der orphischen Volksreligion, diesem „pantheistischen Glauben an eine allumfassende Gottheit"[2] manifestiert hat. Sehen wir uns die von L. Weniger angezogenen Stellen an, so liegt es auch bei ihnen nicht fern, den Einfluß volksreligiöser Strömungen anzunehmen. Es handelt sich um drei Xenophonstellen und zwar predigt an den ersten beiden Sokrates von der Gottheit Größe und Herrlichkeit, „die zugleich alles sieht und alles hört und überall zugegen ist und zugleich für alle sorgt" (Memor. I 4, 18). Denn Sokrates war überzeugt, „daß die Götter alles wüßten, Worte und Taten und die unausgesprochenen Gedanken, und daß sie überall zugegen seien und den Menschen über alle menschlischen Dinge Anzeichen gäben' (Memor. I 1, 19). Und an der dritten Stelle läßt Xenophon den Klearchos nach der Schlacht bei Kunaxa dem Perser Tissaphernes gegenüber die allüberall gleichermaßen wirkende Allmacht der Götter mit Worten rühmen, die wiederum lebhaft an unsre Psalmstelle und ihre indogermanischen Parallelen erinnern: „Im Kampfe mit den Göttern, wo ist da einer schnell genug, um zu entfliehen, und wohin soll er entkommen? In welcher Finsternis soll er sich bergen und an welch sicheren Ort kann er hingehen?" (Anab. II 5, 7).[3] Es ist durchaus möglich, daß auch

---

[1] An dem ob. angeg. Ort.

[2] Nach Diels' ob. zitiertem Wort.

[3] *τὸν γὰρ θεῶν πόλεμον οὐκ οἶδα οὔτ' ἀπὸ ποίου ἂν τάχους φεύγων τις ἀποφύγοι, οὔτ' εἰς ποῖον ἂν σκότος ἀποδραίη, οὐδ' ὅπως ἂν εἰς ἐχυρὸν χωρίον ἀποσταίη.* Vgl. a. noch die unmittelbar folgenden Worte!

in dieser sichtlich gehobenen Rede eine wenn auch vielleicht unbewußte und stark verblaßte Erinnerung an das Stück orphischer religiöser Hymnenpoesie lebt, das wir oben erschlossen haben und das letzten Endes auf dieselbe Quelle führt wie der vedische Hymnus und der 139. Psalm. Bei Sokrates sowohl wie bei seinem Schüler Xenophon nahe Wahlverwandtschaft mit orphischer Anschauungsweise anzunehmen, liegt nicht fern nach allem, was wir von ihnen wissen; bei Sokrates größerem Schüler Platon können wir's ja noch ganz deutlich greifen.[1] Somit mag dieser Nebentrieb hellenischer Gottesauffassung, der zu den herrschenden Ansichten griechischer Religion in Widerspruch steht, in den wesentlichen Umrissen seine Erklärung gefunden haben. Seine indogermanische Wurzel dürfte jedenfalls feststehen und ihn über schwindelnde Räume hinweg mit des jüdischen Sängers Lied von Gottes Allgegenwart verbinden.

Noch gilt freilich meines Vaters Wort, das er vor 20 Jahren im Blick auf Brunnhofers Vergleich des vedischen Hymnus und des Psalms aussprach[2], daß hier eine ähnliche Situation vorliege als wenn „man hinter einem Vorhang zwar ganz deutliche Stimmen hört, aber die Gestalten, nur flüchtigen Schatten gleich und ohne ihre Züge zu erkennen, vorüberschweben sieht". Der Vorhang, der diese Zusammenhänge verhüllt, ist auch heute — trotz Wincklers interessanter Entdeckung in Boghaz-köj[3] — noch nicht weggezogen; aber als eine Bestätigung der Brunnhoferschen Ansicht von einer gemeinsamen indogermanischen Quelle, gegen die man sich für einen biblischen Psalm zunächst unwillkürlich sträubt, und damit als ein kleiner Fortschritt darf es wohl gelten, wenn hier dem merkwürdigen Hymnenpaar weitere Glieder indogermanischer Provenienz beigefügt werden konnten. Aber auch für den, der von dem hier unternommenen Versuch, eine gegenseitige Abhängigkeit der verschiedenen Zeugnisse von Gottes Allgegenwart nahezulegen, nicht überzeugt sein kann, bleiben die aufgezeigten Parallelen wenigstens eine frappante religionsgeschichtliche Erscheinung, an der man nicht achtlos vorübergehen darf.

---

[1] Vgl. bes. Platon *Phaidr.* 246 ff.; *Phaid.* 113 D ff.; *Gorg.* 523 A ff. u. vgl. dazu A. Dieterich *Nekyia*[1] S. 72 ff.

[2] F. Hommel a. d. ob. angeg. O., S. 228.

[3] S. dazu ob.

Zur Typik der Himmelfahrt.

Von **Richard Holland** in Leipzig.

Die über Menschenmaß hinausgehobene Gestalt des Wundermannes Apollonios von Tyana konnte nicht eines gewöhnlichen Todes sterben; sie durfte den Tod nicht schauen, sondern mußte, dem Irdischen entrückt, zu höherem Dasein eingehen. Zu Lebzeiten schon hatten große Menschheitslehrer in Visionen Himmel und Hölle geschaut, so Pythagoras, Empedokles, Parmenides, Epimenides; vgl. den durch weislich erwogene Auswahl und Gruppierung des Stoffes ausgezeichneten Vortrag von H. Diels: *Himmels- und Höllenfahrten von Homer bis Dante* in *Ilbergs Jahrb.* 49 (1922) 239 ff. und die sich weite Ziele steckende Arbeit von C. Hönn, *Studien zur Geschichte der Himmelfahrt im klassischen Altert.*, Progr. Mannheim 1910. Über des Empedokles Hingang kursierten mannigfaltige Versionen, vgl. Diog. Laert. VIII 67 ff. Seine Verehrer glaubten an eine Himmelfahrt *μέσων νυκτῶν φωνῆς ὑπερμεγέθους προσκαλουμένης Ἐμπεδοκλέα* Diog. 69, nüchterner Urteilende fabelten, er sei in einem Krater des Ätna verschwunden *βουλόμενον τὴν περὶ αὐτοῦ φήμην βεβαιῶσαι ὅτι γεγόνοι θεός* ebda. Wellmann b. P.-Wiss. V 2507. Parmenides fuhr mit seinem Rossegespann, von den Heliadenmädchen geleitet, auf dem vielgerühmten Wege zum Lichte, s. Diels, *Parmenides* f. 1, 1 ff. poet. philos. frgm. Parm. 1, 1 ff. Über das Ende des Apollonios von Tyana, wovon in den *ὑπομνήματα* des Damis nichts zu lesen stand, gab es drei Versionen, die Philostratos, vit. Apoll. VIII 30 nach anderen, nicht genannten Quellen (Norden, *Agnostos Theos* 332) in einer gradatio des Wunderbaren anführt: 1. natürlicher Tod in Ephesos; 2. Verschwinden im Athenatempel zu Lindos; 3. Entrückung im Heiligtum der Diktynna auf Kreta. Die letzte, besonders wundererfüllte Version geht nach Rohde, *Psyche* 666, 2 zurück auf gläubige Berichte aus den Reihen der Anhänger des Apollonios. Als dieser zur Nachtzeit den Tempelbezirk betritt, fallen ihn die Hunde, die Wächter des Tempelschatzes, nicht an, sondern umwedeln ihn. Von den Priestern ergriffen, löst er um Mitternacht seine Fesseln, und vor den Augen der Hüter öffnen sich die Türen des Tempels und schließen sich wieder, als er eingetreten ist. Aus dem

Innern tönt ein Jungfrauenchor: στεῖχε γᾶς, στεῖχε ἐς οὐρανόν, στεῖχε, οἷον ἴϑι ἐκ τῆς γῆς ἄνω. Schon manchem wird sein Stilgefühl gesagt haben, daß hier Verse hergehören. Das Verbum στείχειν, das weitaus überwiegend in der Dichtersprache angewendet wird, verlangt fast eine poetische Form. Es wird gern von den Dramatikern in der Imperativform und in Abschiedsszenen gebraucht, z. B. Eur. Med. 1394, Hippol. 1440, Electr. 1343, Heracl. 1053, Herc. f. 1427, Ion 1616, Troad. 445, Iphig. Aul. 2. 1624, Bacch. 1371, Rhes. 993, Aesch. Ag. 1657, Soph. Oed. R. 1521, Philoct. 1402. 1407, Straton anth. Pal. XII 221, 1, auch für die Luftfahrt ἀπ' οὐρανοῦ ἠδ' ἀπ' Ὀλύμπου ἔστειχε (Zeus) Hes. Theog. 689f., διὰ δ' αἰϑερίας στείχοντε πλακός (Dioskuren) Eur. Electr. 1349. Mit leiser Nachhilfe kommt der Vers heraus στεῖχε γᾶς, στεῖχε ⟨δ'⟩ εἰς οὐρανόν, στεῖχε: ein kretischer katalektischer Tetrameter, dergleichen Aristophanes hat av. 246 (Aufgebot der Vögel zum Anfluge), vgl. Dionys. de comp. verb. c. 25, p. 262, 1 Rob. Κρησίοις ἐν ῥυϑμοῖς παῖδα μέλψωμεν, und namentlich Plautus, s. Christ, *Metrik* 468, S. 403. Im kretischen Tempel macht sich das heimische Maß des kleinen Propemptikons besonders gut. Reitzenstein, *Hellen. Wundererzähl.* 49f., hat sich diese Erkenntnis verbaut, indem er στεῖχε ⟨ἀπὸ⟩ γᾶς schrieb. Den genetiv. separationis oder ablativischen Genetiv kann man m. E. verteidigen durch Hinweis auf homerisch εἴκειν Δ 509 Ε 348 Ο 655, ἵστασϑε βάϑρων Soph. OR 142f. Πυϑῶνος ἔβας ib. 152, γῆς ἐλᾶν Eur. Med. 70, vgl. Krüger, *Gr. Sprachl.* II 47, 13, 4. Kühner-Gerth, *Ausführl. Gramm. d. griech. Spr.* II 1, 394f. Kaibel, Epigr. Gr. 321, 7 ἁρπαχϑεὶς τέκνων. Aus späterer Gräzität vgl. z. B. κόλπων ὀλισϑήσας Greg. Naz. carm. sel. cur. Dronke p. 64, v. 45f. Daß es sich um gehobene, der Erläuterung bedürftige Rede handelt, wird auch durch den scholienartigen Zusatz οἷον ἴϑι ἐκ τῆς γῆς ἄνω bestätigt. Wo ist der Jungfrauenchor zu denken? Geleitet er von der Erde aus die Auffahrt des Wundermannes mit seinem Gesange, oder lockt er ihn vom Himmel aus zu sich herauf? Ich glaube, das letztere ist richtig, denn dadurch wird das Wunderbare des Vorganges erhöht. Dem hat H. Günter, *Die christl. Legende d. Abendland.* 69, treffenden Ausdruck verliehen durch seine Übersetzung: „Komm aus dem Erdendunkel, komm in das Himmelslicht, komm!“ Wie ein wunderbarer Chor von Schwänen des Apollonios Geburt beschleunigte und ein zur Erde niederfahrender und wieder am Himmel verschwindender Blitzstrahl seine göttliche Bestimmung kundtat (Philostr. vit. Ap. I 5), so ruft ihn Jungfrauengesang zurück in seine himmlische Heimat. Jungfrauenchöre, abgelöst von Schwanen-, Schwalben- und Nachtigallengesängen, kennt Lucian, ver. hist. II 15 auf der Insel der Seligen im Elysischen Felde (s. Weicker, *Der Seelenvogel,* S. 24). Man kann sich vorstellen, wie sich die Phantasie der Poeten den Empfang der Seele im Elysion ausmalte, denn das

war ein Hauptstück der solennen Epikedien oder Konsolationen, vgl. Vollmer zu Stat. Silven S. 317. Der neue Ankömmling wird von den Seelen als ihr nunmehriger Genosse begrüßt: ich denke mir, daß dieser Glaube seine Wurzeln hat in der uralten Vorstellung von den Keren, die selbst ψυχαί sind, als Geleiterinnen der eben abgeschiedenen Seelen, s. Rohde, *Psyche* 9, 1. 219, 2. Schon in der Antike begegnet dem Hingeschiedenen „die selige Schar mit herzlichem Willkommen"; viele Stellen bei Vollmer a. a. O., S. 509; s. auch Buecheler zu carm. epigr. Lat. 423, 4; Skutsch, P.-W. IV 938; F. Lillge, *de eleg. in Maecen.* p. 56 sq. Allgemein Statius, silv. III 3, 22 ff., carm. epigr. Buech. 1165, 1 ff.[1] Nicht nur Verwandte und Freunde bewillkommnen den Neuling wie Stat. silv. III 3, 205 ff.; II 1, 194 ff.; Paulin. Nol. c. 33, 109 ff.; epigr. Gr. Kaib. 175, 4; Heroinen empfangen die vorbildliche Gattin carm. epigr. Buech. 423; Stat. silv. V 1, 253 ff.; vgl. Culex 261 ff.; den Kämpfer begrüßen die Helden der Vergangenheit Hypereides epit. XII f.; Iuv. II 153 ff.; consol. ad Liv. 329 ff.; den Dichter die alten Zunftgenossen Ov. am. III 9, 61 ff.; Stat. silv. V 3, 277 ff. Der Knabe wird von Najaden umworben Stat. silv. II 6, 100 ff.; carm. epigr. Buech. 1233, 19. Selbst die Götter nehmen in ihrem Himmel den Würdigen als gleichberechtigt auf: *Romulus in caelo cum dis genitalibus aevom degit* Ennius fr. 69 Baehr.; carm. epigr. Buech. 1109, 31 ff.; 1530 B, 3; Menander b. Walz, rhet. IX 294 πολιτεύεται μετὰ τῶν θεῶν; epigr. Gr. Kaib. 243, 5 μετὰ δαίμονας ἄλλους; 652, 2 f. σύνεδρος ἀθανάτων; 654, 5 θεῶν μέτοχος cf. 288, 2. 312; anth. Pal. VII 570, 3 f. ἀθάνατοι μὲν αὐτὸν ἔχουσι θεοί; eleg. in Maec. 2, 33 f.; Paulin. Nol. c. 33, 125 f. Christlich ist das Engelgeleit der Seele Prud. peristeph. 14, 92 f.; Paul. Nol. c. 33, 124. Alle ihr Begegnenden bekunden große Freude, s. Athanas. vit. Anton. c. 60 b. Migne, patrol. Gr. 26, p. 929 (Reitzenstein, *Hell. Wund.* 59).

Wenn Rohde, *Psyche* 666, 2 in diesem Entrücktwerden des Apollonios eine Nachahmung der Legende vom Verschwinden des Empedokles sieht, so gilt das, meine ich, in noch höherem Grade von der Selbstverbrennung des Peregrinos Proteus (Lucian. de mort. Peregr. 39 ff.). Die Frage nach dem Charakter des Peregrinos, den Lucian als theatralisch sich gebärdenden Betrüger, Zeller, *Vortr. u. Abhandl.* II 173 ff. mit Wieland als Schwärmer auffaßt, berührt uns hier nicht. Bei den olympischen Spielen 165 n. Chr. sprang der Kyniker Peregrinos nach sattsamer reklamehafter Ankündigung um Mitternacht bei Mondenschein auf einen in einer Grube errichteten Scheiterhaufen und war bald in den lodernden Flammen verschwunden. Von einer Himmelfahrt scheint der

[1] Parodiert ist solcher Empfang von Seneca, Apocol. c. 13, indem Kaiser Claudius in der Unterwelt von sämtlichen Opfern seiner Mißregierung sich begrüßt sieht, vgl. Weinreich, *Senecas Apocol.*, S. 122 ff.

Philosoph zunächst nicht geträumt zu haben, denn nach Luc. 36 hat er Weihrauch ins Feuer streuend, nach Süden gewendet zuletzt gesprochen: *δαίμονες μητρῷοι καὶ πατρῷοι, δέξασθέ με εὐμενεῖς.* Diese Hausgeister, die Seelen der Hausväter, den römischen Penaten vergleichbar (Rohde, *Psyche* 232, 1 nimmt für jene Anrufung römische Vorbilder an), sind kaum an einem anderen Aufenthaltsorte zu denken als unter der Erde[1], namentlich weil sie unter dem Hausherde einst ihre Grabstätte gefunden hatten, vgl. Rohde a. a. O. 232. Wenn der Philosoph seine Jünger, die er mit Sendschreiben in alle Welt schickte, *νεκράγγελοι* und *νερτεροδρόμοι* (für den Vers gebaute Composita?) nannte, so will das nicht zu einem Eingange in den Himmel stimmen. Indessen ist es nicht leicht, von des Peregrinos Gedankenkreise sich ein rechtes Bild zu machen, weil neben seinen authentischen Äußerungen auch mit Ausschmückungen und Ausdeutungen seiner Anhänger und mit böswilligen Unterstellungen und Zusätzen Lucians zu rechnen ist. Nach c. 33 hat der Selbstmordkandidat gesagt *χρῆναι τὸν ἡρακλείως βεβιωκότα ἡρακλείως ἀποθανεῖν καὶ ἀναμιχθῆναι τῷ αἰθέρι.* Die letzten Worte brauchen keine Himmelfahrt zu bedeuten, schließen aber sicher die Unterwelt aus. Sie weisen hin auf die Anschauung der Euripideischen Zeit vom Aufenthalte der abgeschiedenen Seelen im Äther, s. Rohde 549ff. Hierauf zielt auch der Begriff der *ἐξαέρωσις* im Glauben der Gemeinde des Proteus, Luc. c. 30. Aber schon der Vergleich mit Herakles, dessen Leben doch die Apotheose krönte, legte eine Vergottung des philosophischen Helden nahe, der sich gleichermaßen eines mühe- und gefahrvollen Lebens rühmte (Luc. c. 32). Theagenes, einer seiner Anhänger, wußte von einem Sibyllenspruche zu berichten, der den Meister *ἐς μακρὸν Ὄλυμπον* gelangen ließ (Luc. c. 29). Auch das von Luc. c. 27 mit *ἤκουον* eingeführte Gerücht, Peregrinos habe sich Phoinix umgenannt nach dem Wundervogel, war geeignet, die Erdichtung eines Himmelsfluges hervorzurufen. So mochte sich Lucian. c. 39 zu seiner Logopoiie für Dummköpfe und Neugierige angeregt fühlen, bei der Verbrennung des Kynikers sei unter Erdbeben ein Geier gen Himmel geflogen und habe mit menschlicher Stimme gerufen: *ἔλιπον γᾶν, βαίνω δ' ἐς Ὄλυμπον.* Auch hier verlangt der Stil[2] die Versform, wofür schon das dorische *γᾶν* spricht. Wünsch bei A. Diete-

[1] Vgl. epigr. Gr. Kaib. 452, 18 *δέχεο γηράσαντας ἐς Ἅιδου, πότνια νύμφη* (Persephone); 624 *Οἳ στύγιον χῶρον ὑποναίετε, δαίμονες ἐσθλοί, δέξασθ' εἰς Ἀίδην κἀμὲ τὸν οἰκτρότατον* (Rohde *Psych.* 676, 2); carm. epigr. Buech. 1840 *accipite sancti, vobis fratrem dignumq. minestrum.*

[2] Das steht im Einklang mit dem Stile der Aretalogien, zu denen man mindestens das Leben des Apollonios von Tyana wohl rechnen kann. Verse sind eben ein Bestandteil der volkstümlichen Darstellungsform des Prosimetrums, die O. Immisch in *Ilbergs Jahrb.* 47 (1921) 409ff. in gelehrten Ausführungen erläutert hat; über die Aretalogie 418f.

rich, *Mithrasliturgie* ^{3}204, 2 stellt einen Paroemiacus her *ἔλιπον γᾶν, βᾶμι δ' Ὄλυμπον*, Dieterich vermutete *ἔλιπον γᾶν, βῶ δ' ἐς Ὄλυμπον*. Das würde vorausgegangene Verse voraussetzen, von denen wir nichts wissen. Ich schlage vor *ἔλιπον γᾶν, ⟨ἀνα⟩ βαίνω δ' ἐς Ὄλυμπον*. ⟨*ἀνα*⟩ mag nach *γᾶν* ausgefallen sein. So gewinne ich einen ionischen Trimeter, worüber s. Christ, *Metrik* 580, S. 500. Die steigenden Ioniker scheinen mir das ruckweise Steigen und ruhige Schweben[1] des Vogels vortrefflich zu malen, wie er sich höher und höher „schraubt" und allgemach entschwindet. Der Flug des Geiers geht besonders hoch und bewegt sich in schönen Kreisen; im Altertum bestand der Glaube, er käme aus einer anderen Welt hernieder, der Welt des Mondes, s. Plut. Rom. 9; Keller b. P.-W. VII 931 ff.; Jacoby, P.-W. VIII 982 f.; so mochte er sich als Seelenvogel des Himmelfahrers vor anderen empfehlen. Auch Menippos benützt zu seinem Himmelsfluge wenigstens e i n e n Geierflügel, Luc. Icaromen. 10.[2] Möglicherweise ist der Geier auch deshalb dem Lucian für den Heraklesverehrer Peregrinos recht passend erschienen, weil nach Herodoros von Herakleia das Erscheinen von Geiern zu Beginn einer Heldenleistung dem Zeussohne als gute Vorbedeutung erfreulich war, s. Plut. aet. Rom. 93 p. 286 B; Romul. 9; Jacoby, P.-W. VIII 983. Unwahrscheinlich dünkt es mich, daß Lucian aus reiner Phantasie die Fabel erfunden habe; eher möchte ich an die Übertragung eines Motivs glauben, die allerdings überraschend schnell Glauben gefunden hätte, da alsbald ein schon bejahrter Mann Stein und Bein schwur, den Geier auffliegen gesehen zu haben (Luc. c. 40): ein lehrreiches Beispiel für ähnliche Motivschiebungen.[3] Man könnte sich vorstellen, daß geradezu die Verbrennung des Herakles für das Motiv des emporschwebenden Geiers das Muster bot, denn nach späterer Anschauung zählte auch jene unter die *ἆθλα* des Heros, Sen. Herc. Oet. 1616 (vgl. meine *Studia Sidoniana*, Leipzig 1905 p. 9), für die der Geier von günstiger Vorbedeutung ist. Wenn dieser mit menschlicher Stimme spricht, so ist das wieder eine Steigerung des Wunders, die sicherlich dem mirakelgläubigen Zeitgeiste des 2. nachchristlichen Jahrhunderts zusagte. Einer Welt, die an den Schwindel der Orakel erteilenden Schlange des Alexandros von Abonuteichos glaubte (Luc. de Alex. 12 ff.; Zeller, *Vortr. u. Abhandl.* II 161 f.; Weinreich, *Ilbergs Jahrb.* 47 (1921) 142 ff.), konnte Lucian getrost sein Märchen von dem redenden

---

[1] Goethe, Harzreise im Winter „mit sanftem Fittich ruhend".

[2] Eine besondere Pointe sucht hier in der Gegenüberstellung von Adler- und Geierflügel O. Hense, *Festschrift für Gomperz* 191 ff.

[3] Vgl. den schwurbereiten *Appiae viae curator* bei Seneca, Apocolocynt. 1 und dazu Buecheler, jetzt *Kl. Schr.* I 447 f.; Weinreich, *Arch. f. Relig.* 18 (1915) 35 f.; 37, 1; derselbe *Senecas Apocol.* S. 22 ff.

Geier aufbinden.[1] Sprechende Vögel speziell zählt auf Weicker, *Der Seelenvogel,* S. 31, doch kann zum Vergleiche eigentlich nur dienen der Adler im Traum der Penelope, Hom. Od. 19, 538ff., weil er den verwandelten Odysseus darstellt, wie der Geier den verwandelten Proteus. Leukothea (Od. 5, 337ff.) kann erst nach ihrer Ansprache zur *αἴθυια* geworden sein, weil sie als solche dem Schiffbrüchigen nicht die Kopfbinde reichen kann. Auch die Taube im Traum der Aspasia, Ael. var. hist. 12, 1, wird erst in ein Weib zurückverwandelt, ehe sie das Heilmittel angibt.[2] Angeregt mag die Phantasie Lucians worden sein durch die Fabel, daß aus dem Munde des sterbenden Aristeas von Prokonnesos seine Seele in Gestalt eines Raben aufgeflogen sei (Plin. nat. h. VII 174), eine Fabel, die offenbar aus der Erzählung der Metapontiner (Herod. IV 15) über jenen Wundermann herausgesponnen ist. Diese und verwandte Fabeleien findet man zusammengetragen von Weicker, *Seelenvogel* 22ff., doch sind sie nicht alle von gleichem Werte. Nach Pseudokallisthenes III 33 schweben, ehe Alexander d. Gr. stirbt, ein Stern und ein Adler vom Himmel herab und kehren wieder dorthin zurück: hier

[1] Der gleichen Zeit mag die Fabel des von Hercher *Plut. de fluviis* p. 31 in das 2. Jahrh. n. Chr. gesetzten Ps.-Plut. de fluv. 21, 4 angehören. Ein von dem Myserkönig Teuthras verfolgter gewaltiger Eber flüchtet in den Tempel der Artemis Orthosia und ruft, von den Jägern bedrängt: *Φεῖσαι, βασιλεῦ, τοῦ θρέμματος τῆς θεᾶς*, was ich zu einem iambischen Trimeter umzuformen für richtiger halte, etwa so: *Φεῖσαι, βασιλεῦ, ⟨μου⟩ τῆς θεᾶς τοῦ θρέμματος*. Der von der Mutter des Teuthras Lysippe hergestellte *κάπρος χρύσεος προτομὴν ἀνθρώπου ἠσκημένος* ist beinahe eine Dublette der Schlange mit Menschenantlitz des Schwindlers von Abonuteichos.

[2] Die Rat oder Antrieb gebenden Klänge von Himmels- oder Vogelstimmen sind wohl als ein und demselben Vorstellungskreise entstammend anzusehen. Ein Jungfrauenchor kündet dem Apollonios Richtung und Weg (wie in Wagners „Ring“ dem Siegfried die Stimme des Waldvogels), Wesen, halb Vögel halb Mädchen, locken Odysseus und seine Gefährten zu verhängisvollem Abweg, Vögel mit Menschenantlitz warnen Alexander d. Gr. an der Pforte zum Lande der Seligen vor dem Betreten der göttlichen Flur, Pseudokallisth. II 40f. (s. Weicker a. a. O. 80f.). Nach dem Berichte des Peripatetikers Klearchos hat der Philosoph Kleonymos im Scheintode im Jenseits geweilt und, an einem von Engeln umschwebten Orte angelangt, den Zuruf einer Stimme vernommen: „Bleibt stehen und schauet“ (Diels *Ilbergs Jahrb.* 49, 246f.). Mit den geheimnisvollen Himmelsstimmen der biblischen Berichte werden auch antike Traditionen die späteren christlichen Visionen beeinflußt haben. Aus C. Fritzsche *Die lat. Visionen d. Mittelalt.* in Roman. Forsch. II 247ff., III 337ff. entnehme ich folgende Notizen: Im Evangelium Nicodemi (= *Descensus Christi ad inferos*) ertönt eine Stimme zum finsteren Aufenthaltsorte der Toten: „Machet die Tore weit, damit der König der Ehren einziehe!“ Salvius (Fritzsche II 265) hört im Himmel eine Stimme: „Dieser kehre zurück in die Welt.“ Vor dem Lichte der Herrlichkeit empfängt Anscar (Fritzsche III 343) die Weisung: „Gehe hin, und mit der Märtyrerkrone geschmückt wirst du zurückkehren,“ und sonst vielfach.

scheint mir der Adler nicht sowohl als Seelenvogel anzusprechen, als vielmehr in die Prodigien einzureihen[1]; doch siehe Hönn, *Stud. z. Gesch. d. Himmelfahrt,* S. 27ff. Wenn man nach Herodian IV 2, 11; Artemidor. onirocrit. I 20 beim Tode römischer Kaiser einen Adler auffliegen ließ, um des Herrschers Seele in den Himmel zu tragen, so dürfte dieser Theatercoup eher solchen Wundererzählungen entstammen, wie sie Aelian. hist. anim. XII 21 von Gilgamos (= Gilgameš) gibt und wie sie nach Weißbach b. P.-W. VII 1363 in der babylonischen Etanalegende wiederkehren, s. Meißner, *Alexander und Gilgamos,* Leipzig 1894, S. 17 ff.; vgl. auch Conon f. 35 und dazu Hoefer, S. 101; sehr reichhaltig Rohde, *Roman* 180ff. Anm. und Gruppe, *Ber. üb. Lit. zur antiken Myth. aus 1906—1917* (1921), S. 138f. Wunderbare Beförderungsmittel beim Aufstieg zum Himmel sind in griechischer Sage und Dichtung nichts Ungewöhnliches: von Tieren nenne ich den Pegasos des Bellerophon Eur. fr. 306—308, parodiert von Aristophan. pac. 154ff., wo der Mistkäfer dem Trygaios den gleichen Dienst leistet (nach Semonides? s. Radermacher, Einleit. z. Aristoph. Frösch. S. 46), aber mit Erfolg, Tigergespann des Bacchus Hor. carm. III 3, 13 ff., in römischer Sage Rossegespann des Mars bei Romulus Hor. carm. III 3, 15f., bei Traianus nach einem Gießener Papyrus, s. O. Weinreich, *Arch. f. Religw.* XVIII (1915), 34ff. u. a. Wenn vom Fliegen der Seele die Rede ist, muß m. E. nicht immer an eine förmliche Verwandlung in einen Vogel gedacht werden[2], vielleicht ist diese nicht einmal das Ursprüngliche, sondern etwa dem gelegentlichen Auftreten der Götter in Vogelgestalt (s. Weicker a. a. O. 33ff.) entnommen. Wurden die Seelen der Abgeschiedenen im Glauben des Volkes doch selber zu *δαίμονες* (Rohde, *Psych.* 233 A.; 241 A. u. s. Dieterich, *Nekyia*[2] 88, 2), und um die Gräber schweben nach Plat. Phaed. 81 cd *ψυχῶν σκιοειδῆ φαντάσματα* wie auf den attischen Lekythen (Rohde a. a. O. 223). Nach orphischer Lehre schwebt die Seele frei im Winde (Rohde 415f.), nach pythagoreischer *πλάζεται ἐν τῷ ἀέρι* als *δαίμων* (Rohde 453, 4. 5; 610, 1), im 5. Jahrh. ist wohl die Meinung, daß

---

[1] Dasselbe hat von dem Sterne zu gelten, der sich vergleichen läßt mit jenem Kometen, in dem nach dem Glauben der Römer (Suet. Div. Jul. 88) C. Julius Caesar gen Himmel fuhr (Bethe *Hess. Bl. f. Volkskunde* IV 116). Hinsichtlich des Adlers vgl. Karl Stieler Hochlandslieder: Totenklage (1268): (nach Konradins Enthauptung)

> ... „Dann hat sich aus blauer Himmelsflut
> Ein Adler niedergeschwungen
> Und zog seinen Fittich durchs rote Blut
> Von König Konrad dem Jungen."

[2] Auch hier ist Goethes Wort in Geltung:

> „... zu des Geistes Flügeln wird so leicht
> Kein körperlicher Flügel sich gesellen."

sie zum Himmel entschwebe (Rohde 549f.). Wie sich der Dichter die theologische Vorstellung zum plastischen Bilde des Seelenvogels formte, kann uns lehren ein anonymes Epigramm anth. Pal. VII 62: der auf dem Grabe Platons dargestellte Adler antwortet auf die Frage nach seiner Bestimmung: *Ψυχῆς εἰμὶ Πλάτωνος ἀποπταμένης ἐς Ὄλυμπον εἰκών.*

Der Vers, den der Geier als Verwandlungsform des abgeschiedenen Proteus spricht, hat den konventionellen Inhalt solcher Abschiedsworte der in andere Regionen Enteilenden: Angabe, was man verläßt und wohin man strebt[1], vgl. Eur. fr. incert. fab. 911, 3f. *βάσομαί τ' εἰς αἰθέριον πόλον ἀρθεὶς Ζηνὶ προσμείξων* (vielleicht aus den Kretern, Worte des Ikaros, vgl. Holland, *Sage von Daid. u. Ikaros* 9, 3, anders Weicker, *Seelenvog.* 52) und die wohl anzunehmende Parodie des Aristophanes, av. 1383ff., 1392ff., 1398ff. Fast mehr an diese als an Euripides klingt „mit seiner realistischen Bestimmtheit“ (Kießling z. St.) an Hor. c. II 20. Die gleichen Gedanken bringt Aristoph. pac. 79ff. zum Ausdruck, bes. 111f., wo sonst, auch in bezug auf die Anapästen, der Bellerophontes des Euripides das Vorbild ist, fr. 306ff. (fr. 308 das Ziel des Wolkenrittes). Die von mir bei Lucian vermuteten Ioniker wecken aus älterer Poesie die Erinnerung an das verwandte Metrum bei Anakreon fr. 24 *ἀναπέτομαι δὴ πρὸς Ὄλυμπον πτερύγεσσι κούφαις.* Die Luftfahrt ist leicht wie die der Okeaniden in Aesch. Prom. 125f. *ἐλαφραῖς πτερύγων ῥιπαῖς,* 129 *πτερύγων θοαῖς ἁμίλλαις,* vgl. *κουφοφορεῖν* von Seelen b. Rohde, *Psych.* 610 A.; epigr. Gr. Kaib. 312, 5 (*ψυχὴ*) *κοῦφον ἐπαιωροῦσα δρόμῳ πτερὸν ἠέρι πολλῷ;* carm. epigr. Buech. 734, 5 *leves alae.* Dem *στεῖχε* des Jungfrauenchores in Kreta ließe sich passend vergleichen die Aufforderung an Apra, die Gattin des Baebianus, b. Paulin. v. Nola, carm. 33, 123f. *surge, virum natumque sequens; patet ecce sereni porta poli merito ... angelus antevolans,* auch carm. epigr. Buech. 686, 16f. *perge caelestis per regna dei.* Umgekehrt haben wir in griechischer Fabulistik die Warnung

[1]) Auch die Genugtuung darüber, daß die Seele, wenn sie zum Himmel sich erhebt, nicht der Unterwelt verhaftet ist, kommt — wohl typisch — nicht selten zum Ausdruck, vgl. Senec. Herc. Oet. 1963ff.; carm. epigr. Buech. 1109, 15ff.; Hor. c. II 20, 8, immer in Verbindung mit dem Gebot, die Wehklage einzustellen. Das Gegenstück dazu bilden die Ankömmlinge aus einer anderen Welt, die ebenfalls in solenner Weise sich über ihre Herkunft und ihr Ziel äußern, so im Drama die Götter und Heroen: Herakles (Soph. Philoct. 1413ff.); Poseidon (Eur. Troad. 1ff.); Apollon (Eur. Or. 1682ff.); Thetis (Eur. Andr. 1231ff.); Medea (Sen. Med. 1025); Juno (Sen. Herc. f. 1ff.); noch deutlicher die Bewohner der Unterwelt, die Schatten: Dareios (Aesch. Pers. 688ff., 697, 839); Klytaimestra (Aesch. Eumen. 95ff.); Polydoros (Eur. Hec. 1ff.); Thyestes (Sen. Agam. 1ff.); Tantalus (Sen. Thyest. 1ff.); Agrippina (Octav. 593ff.); Julia b. Lucan. III 28ff. Vgl. übrigens die von Weinreich, *Archiv f. Religionsw.* XVIII 39ff. zu anderem Zwecke zusammengestellten Beispiele. Im allgemeinen vgl. H. Mende, *de animar. in poesi epica et dramatica ascensu,* Diss. Breslau 1913.

vor einer Luftreise im Alexanderroman des Pseudo-Kallisthenes II 40f. (Ettig, *Acheruntica* 342; Weicker a. a. O. 80f.). Zwei mit menschlichem Antlitz und menschlicher Stimme begabte Vögel rufen dem König am Lande der Seligen zu: *ἀνάστρεφε, δείλαιε, ἀνάστρεφε· μακάρων νήσους πατεῖν οὐ δυνήσει. ἀνάστρεψον, ἄνθρωπε*, usw. (Iambus *οὔ⟨ποτε⟩ δυνήσει τὰς μακάρων νήσους πατεῖν*?). Als er dann mit einem Gespann von zwei Raubvögeln gen Himmel fährt, treibt ihn abermals die Mahnung eines Menschenvogels zurück: *Ἀλέξανδρε, τὰ ἐπίγεια μὴ γινώσκων, πᾶς τὰ οὐράνια καταλαβεῖν ἐπιζητεῖς; ὑπόστρεψον οὖν διὰ τάχους ἐπὶ τὴν γῆν* usw. Zum Gegensatze zwischen Irdischem und Himmlischem vgl. Alexanders Antwort an Nektanebos I 14: *τὰ ἐπὶ γῆς μὴ ἐπιστάμενος τὰ ἐν οὐρανῷ ἐκζητεῖς*, anklingend an Sen. apocol. 8: *quid in cubiculo suo faciat, nescit, etiam 'caeli scrutatur plagas'* (Weinreich, *Sen. Apocol.* S. 90 f.). Den Stil der neugewonnenen Verse finde ich verwandt etwa mit den kurzen Sätzchen der anth. Pal. VII 433, 5f. (eine lakonische Mutter zu ihrem feigen Sohne) *Ἔρρε, κακὸν σκυλάκευμα, κακὰ μερίς, ἔρρε ποθ' Ἅιδαν, ἔρρε* ∼ kretischer Tetrameter b. Philostrat. VII 531, 7 (gleiche Veranlassung), *Λεῖπε τὸν Εὐρώταν, ἴθι Τάρταρον* ∼ ionischer Trimeter bei Lucian.

Die Seele hat das Verlangen, sich aufzuschwingen und der Haft des irdischen Leibes zu entrinnen. Darauf deuten die Flugversuche im Traume Artemid. onirocrit. II 681, s. Crusius, *Untersuch. z. Herondas* 145, Weicker, *Seelenvog.* 24. Daß die Seele Flugkraft besitzt und ausübt, ist die geläufige Anschauung des Altertums, besonders in der überaus häufigen Formel: der Leib zur Erde, die Seele gen Himmel. Beispiele für diese stereotype Wendung in Kaibels Epigrammen im index s. *anima*, bes. 261, dazu aus der anthol. Pal. b. Rohde, *Psyche* 673, 1, vgl. Dieterich, *Nekyia*² 106, 1, in Buechelers carm. Lat. epigr. 590. 591. 662. 674. 692. 700. 740. 755. 778 u. a. Die fliegende Seele s. in dem von Weicker a. a. O. 24 herangezogenen Epigramme aus Teos (*Bull. cor. Hellén.* 1880 p. 180) *ψυχὰς ἐς μακάρων νᾶσον ἀποπταμένας*, dann Kaib. 175, 4. 243, 5. 312, 5. 522, 13. Nicht sicher zu deuten sind folgende Ausdrücke: Kaib. *σπεῦδεν* 653, 3. *ἀνήκει* 422, 4. *οἴχεται* 90, 2. *ἔβη* 325, 6. 502, 13. *ἦτορ* (= *ψυχή* s. 312, 4 *ψυχὴ δ' ἐκ κραδίης δράμ'*) *μετάρσιον* 462, 6. *ἀνόρουσε-ἀερθέν* ib. 13. 651, 3. *ἀνήλλατο* add. 646 a, 3. *οὐρανὸν εἰσανέβης* anth. Pal. VII 587, 2. In Buech. carm. epigr. 734, 4f. *apertum aethera pervolitans levibus se sustulit alis* (mit Benützung von Verg. Aen. IX 14), ib. 688, 5 *hic carnis spolium liquit ad astra volans*; unbestimmt *pergere* 569, 6. 692, 3. 778, 6. *petere* 671, 3. *properare* 671, 5. *surgere* 669, 8. *venire* 720, 8. *migrare* 696, 6. *scandere* 740, 4. 781, 1. *cursum perferre* 1048, 4. *summis apicem sibi poscere in astris* Stat. Theb. X 782.[1] Der beflügelte Hermes

[1] Bei Lucan. IX 3ff. fliegt *(volitavit)* die Seele des Pompeius aus Ätherhöhen *super Emathiae campos* und senkt sich in die Brust Catos.

als Totengeleiter setzt im Grunde auch fliegende Seelen voraus. Rationalistische Auffassung half sich mit einem Vergleiche, Artem. onirocr. II 68 *φασὶ γὰρ τὰς ψυχὰς ἀπαλλαγείσας τῶν σωμάτων εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνιέναι τάχει χρωμένας ὑπερβάλλοντι καὶ ὡς εἰπεῖν πτηνῶν ὁμοίας*. Aus dieser Stelle mit E. Rieß, *Rh. M.* 49, 189 den Schluß zu ziehen, daß „man sich die Seele im Moment des Todes als Vogel davonfliegend dachte", halte ich für unberechtigt. Auch nicht in dem Falle ist immer auf eine Vogelmetamorphose zu schließen, wenn wie häufig, namentlich bei Euripides, der Wunsch geäußert wird, einem Unglück zu entgehen. (Die Stellen bei Weicker a. a. O. S. 28f., zu ergänzen durch Barthold zu Eurip. Hipp. 732ff.). Das Bestreben, durch Flug entrückt zu werden, findet v. Wilamowitz z. Herakl. 1158 zuerst belegt bei Anakreon fr. 24, wo mir der Indikativ *ἀναπέτομαι* anstatt des zu erwartenden Optativs dagegen zu sprechen scheint. Nicht fehlen durfte unter diesen Wünschen das berühmte fr. 26, 2f. Alkmans: *βάλε δὴ βάλε κηρύλος εἴην, ὅς τ' ἐπὶ κύματος ἄνθος ἅμ' ἀλκυόνεσσι ποτῆται*, im Alter auf den Fittichen der weiblichen Eisvögel über die Fluten getragen; verschiedene Flugmöglichkeiten b. Ovid. trist. III 8, 1ff., im Märchen Gunkel, *d. Märchen im Alt. Test.* 61f. In übertragenem Sinne wird die Seele zum Himmelsfluge auch durch Affekte beschwingt, z. B. durch die Liebe oder die Freude, s. Crusius, *Untersuch. z. Herondas* S. 145.

Das schöne Bild von dem Himmelsfluge der Seele ist nicht mit dem Altertume untergegangen. Das überaus häufige Motiv der aus dem Munde des Abgeschiedenen oder aus dem Scheiterhaufen aufsteigenden Taube, wie es sich namentlich in christlichen Heiligenlegenden und Märtyrerakten findet, verkörpert uns die gleiche Vorstellung. Original-christlich wird man dies Motiv kaum nennen können, wenn auch die bekannte neutestamentliche Erzählung vom heiligen Geist in Taubengestalt stark eingewirkt haben mag. Schon aus dem Leichnam der Ktesylla b. Nikander b. Anton. Lib. 1 fliegt eine Taube auf (*Philol.* 59, 357). *Emicat inde columba repens, Martyris os nive candidior Visa relinquere et astra sequi: Spiritus hic erat Eulaliae Lacteolus celer innocuus* Prudent. peristeph. 3, 161ff. Zu dieser Stelle merkt Migne, patrol. Lat. 60 p. 352 an, Petrus Lazzeri behaupte, daß *egressa est columba* in den Akten des Polycarp nur bedeute, die Seele sei entwichen, und führe viele Heilige an, bei denen das gleiche Wunder erzählt werde (Weicker a. a. O. 26). Die Zahl dieser Fälle kann noch vermehrt werden durch die Anführungen von Günter, *Die christl. Legende des Abendland.*, S. 45 (Tauben als die Seelen ertrunkener Pilger aus den Wellen gen Himmel fliegend). 142. 148. 191. Auch ohne das Taubenwunder behauptet sich die Anschauung vom Fluge der Seele, vgl. z. B. Augustin. anth. Lat. 489, 50. Selbst nachdem sie in den Himmel eingegangen ist, *involitat terris* die Seele des

großen Lehrers Cyprianus, Prud. perist. 13, 100. vgl. 14, 91f.: *Exutus inde spiritus emicat Liberque in auras exilit.* 10, 1110: *anima absoluta vinculis caelum petit* (vgl. das orphische σῶμα-σῆμα Rohde, *Psyche* 423, 1). Die Scheidung von Seele und Leib wird wie in der Antike so auch weiterhin geflissentlich hervorgehoben, vgl. außer den obigen Epigrammen Prud. perist. 11, 110. 7, 88ff. cathem. 10, 11f.

Das Geleit der Seele, das nach dem Glauben der Alten Hermes ausführte, aber auch Zeus (anth. Pal. VII 241, 8. epigr. Gr. Kaib. 320a. 1046, 21), Aphrodite (Tib. I 3, 58 ~ eleg. in Maecen. 2, 34. carm. epigr. Buech. 1109, 27f. s. Rohde, *Ps.* 676, 2), dazu Apollon bei Eur. Or. 1683ff., übernimmt die Schar der Heiligen, der Engelchor, auch Christus, selbst Gott Vater s. Prud. perist. 5, 365ff. (*Caelum capessit spiritus, Stipant euntem candidi Hinc inde sanctorum chori*). 14, 92f. 11, 110. Paulin. Nol. c. 33, 124ff. anth. Lat. 768, 20ff. (ähnlich *angelicus chorus* Prud. perist. 3, 48). Selbst die Körper scheinen gen Himmel getragen zu werden Prud. perist. 6, 123, wie wohl auch Apollonius von Tyana αὐτῷ σώματι Rohde, *Ps.* 666, 2. Nach der Auferstehung *cadavera — volucres rapientur in auras animas comitata priores* Prud. cath. 10, 41ff. Der auffliegende verjüngte Phoenix wird von dem *chorus* der Vögel begleitet Lact. 155ff. (Symbol der Auferstehung s. Piper, *Mythol. d. christl. Kunst* I 1, 452ff. 463ff.). Am Ziele erwarten die Seele Genossen ihres Lebens und Leidens Prud. perist. 5, 375f. 521ff., dort empfängt sie ihre Belohnung und Krönung Prud. ibid. 14, 119f. μακάρων χοροστασίη anth. Pal. VII 613, 6. Abrahams Schoß Gregor. Nyss. or. fun. de Placilla (Migne t. 46) p. 892 s. Lillge, *de eleg. in Maecen.* 56 sq. Aus den griechischen christlichen Apokalypsen u. ä. gebe ich, ohne irgendwelchen Anspruch auf Erschöpfung des Materials, folgende der Antike entlehnte oder verwandte Züge: Zosimos in der διήγησις Z. εἰς τὸν βίον τῶν μακάρων in *Text and Studies contrib. to biblical etc. literat.* ed by Robinson II 3 (edit. by James) p. 97 wird von einem λαῖλαψ ἀνέμου von der Erde gerafft und εἰς τὸ πτερύγιον αὐτοῦ gehoben, ebenso auf der Rückkehr p. 106, Empfang der Seele mit Gesang p. 105, ähnliche Beförderung in der Apokalypse des Sedrach p. 130. In der Apokalypse des Baruch ebda. V 1 (ed. by James) p. 84ff. heißt es vor der Türe des ersten Himmels εἰσήλθομεν ὡς ἐν πτέρυξιν p. 85, dann ἀναπτερωμένοι ebd. ὑπεκρύβην ἐν ταῖς πτέρυξιν τοῦ ἀγγέλου p. 89, im vierten Himmel ψυχαὶ δικαίων und χοροί, dazu Massen großer Vögel, die dem Herrn lobsingen p. 91. In der Apokalypse Esrae b. Tischendorf, apocal. apocryphae p. 24 ἀνελήφθην εἰς τὸν οὐρανόν, p. 29 νεφέλη ἥρπασέν με καὶ ἀπήνεγκεν, p. 30 im Paradiese Enoch, Elias, Moses, Petrus, Paulus, Lukas, Matthaeus, alle Gerechten und Patriarchen, in der Apokalypse des Paulus p. 43 begrüßen die guten Engel die Seele des Gerechten ὡς γνώριμον οὖσαν, p. 49ff. wird der τόπος δικαίων, die goldene Stadt, aus-

führlich beschrieben, p. 53 Begrüßung durch Propheten. In der Petrusapokalypse (Dieterich, *Nekyia*[2] S. 4, 39 ff.) heißt es von den Gerechten: *ἄγγελοι περιέτρεχον*[1] *αὐτοὺς ἐκεῖσε· ἴση δὲ ἦν ἡ δόξα τῶν ἐκεῖ οἰκητόρων, καὶ μιᾷ φωνῇ τὸν κύριον θεὸν ἀνευφήμουν εὐφραινόμενοι ἐν ἐκείνῳ τῷ τόπῳ* s. Dieterich S. 36 f.

Nicht minder sind, wie allgemein anerkannt ist, die zahlreichen lateinischen Visionen des Mittelalters, zweckmäßig zusammengestellt und charakterisiert von C. Fritzsche in *Roman. Forschungen* II (1886) 247 ff. III (1887) 337 ff., aus antiken Quellen gespeist. Aus den Inhaltsangaben Fritzsches hebe ich einige Hauptzüge hervor: In der Vision des heil. Antonius (Fritzsche II 264) fliegen die Seelen der Gerechten wie Vögel über den schwarzen Riesen hinweg und werden von den Engeln in den Himmel geführt. Den Salvius (Fr. 265) tragen zwei Engel hinauf, Stephanus (Fr. 267) wird von Lichtgestalten in die Höhe gehoben, ähnlich Furseus (Fr. 268). In der Visio Baronti (Fr. 273) erscheint die Seele klein wie ein junges Vögelchen, in einer von Bonifatius beschriebenen Vision (Fr. 275) flattern die Seelen sündiger Menschen in Gestalt schwarzer Vögel in Feuerflammen auswerfenden Brunnen. Im Descensus Christi ad inferos (Fr. 254 ff.) werden Adam und die übrigen Toten vom Herrn selber unter den Lobgesängen der Propheten ins Paradies geführt. Vgl. Dante selbst Paradiso 22, 99 ff. (Wirbelsturm und Flügel). Führung durch Engel, auch Belehrung durch sie, ferner Gesang und Lieder der Erwählten sind typisch (Fr. II 269. 271. III 337 f. 343), Führung an einem Faden Fr. III 344. Chöre der Erzengel, Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer usw. in der Visio Alberici (Fr. III 357). Besonders farbenreich ausgestattet sind die Visiones Oeni und Tundali (Fr. III 358 ff.).

Diese christlichen, durch mancherlei Fäden mit dem Altertum verknüpften Vorstellungen pflanzen sich in die kirchliche und verwandte Poesie des Mittelalters[2], wie besonders auch der neueren Zeit fort: 16. Jahrh.: M. Schalling, „Ach Herr, laß dein Engelein an meinem End mein Seelelein inn Abrahams schose tragen, Der leib" usw. (Gödeke, *Elf Büch. deutsch. Dichtg.* I S. 66). 17. Jahrh.: Valer. Herberger, „Verbirg mein Seel aus Gnaden in deiner offnen Seit, rück sie aus allem Schaden zu deiner Herrlichkeit" usw. (Gödeke a. a. O. 248). B. Schmolcke, „Die Sterbenden begleit mit deinen Engel Schaaren, daß sie in Friede

[1] Dieterich übersetzt „weilen unter ihnen" und vergleicht das S. 37, 4 mit dem Verkehr der Götter bei den gerechten Völkern. Ich denke lieber, mehr dem *περιτρέχειν* entsprechend, an das Geleit und die Dienstbereitschaft der Engel für die Seligen.

[2] Vgl. z. B. die Mariensequenzen *(in assumptione Mariae)* u. a. in Wackernagel *Deutsches Kirchenlied* I, S. 98, Nr. 147; S. 151 f., Nr. 244; S. 137, Nr. 216. S. Herder, *Werke* XVII der Cottaschen Ausg. von 1861, S. 265 f.: Die Himmelfahrt nach Jakob Balde.

fahren zu Zions Herrlichkeit“ (Göd. 505). Simon Dach, „Wird dann die Hütt’ aus Knochen Uns endlich abgebrochen, Führ’ er die Seel’ heraus, Und lasse sie den Wagen Der lieben Engel tragen In seiner Freuden Haus“ (Göd. 335 vgl. S. 394). Angelus Silesius, „Die Psyche seufftzet nach ihrem Jesu, wie ein einsames Turtel-Täublein nach seinem Gemahl“ (Göd. S. 425) wird die Erscheinungsform der Seele als Taube im Sinne haben. Abschatz, „Freue dich, bekränkte Seele, — Auff, erhebe deine Flügel, Die der Erde kleben an, — Fleuch, wo sich zu deinen Füssen Sonn und Monde neigen müssen“ (Göd. 463). 18. Jahrh.: Neander, „Lobe den Herren — Der dich auf Adelers Fittichen sicher geführet“ (Göd. 406), Jung-Stilling, „Wehe mir vom ew’gen Hügel, Geist Jehovahs, Kühlung zu! Stärke meiner Andacht Flügel, Meinen Aufschwung lenke Du!“ (Göd. 678). Kunth, „Es ist noch eine Ruh vorhanden; — Ach, Flügel her! wir müssen eilen und uns nicht länger verweilen, dort wartet schon die frohe Schar“ (*Sächs. Landesgesangbuch* Nr. 679, 7). Eines Ehrenplatzes ist würdig des Koburger Professors Meyfart herrliches, mit vielen antik-christlichen Motiven erfülltes Lied „Jerusalem, du hochgebaute Stadt“: Das Herz — schwingt sich — eilt aus dieser Welt (ἦτορ δ’ οὐρανῷ μετάρσιον — κέαρ δ’ ἀνόρουσε — ἀερθέν Kaib. epigr. 462). Die Seele geb von mir (τὴν συνετὸν ψυχὴν μακάρων εἰς ἀέρα δοῦσα Kaib. epigr. 654, 4). Erheben sich bis an das Firmament (*ad astra* Buech. epigr. 692, 3. 696, 6. 778, 6. *ad sidera* 569, 6). Fährt auf Eliä Wagen[1] mit großer Engelschar, die sie in Händen tragen. Tu auf der Gnaden Pfort! (*Juppiter aethram pandit — ut venias* Buech. epigr. 1530 B. *patet ecce fidelibus ampli via lucida iam paradisi* Prud. cath. 10, 161 f. vgl. 10, 91 f.). Was für ein Volk, welch eine edle Schar kommt dort gezogen schon? — Propheten groß und Patriarchen hoch, auch Christen insgemein (vgl. die Apokalypsen passim). 19. Jahrh.: G. Knak, „Hätt’ ich Flügel, hätt’ ich Flügel, flög ich über Tal und Hügel heute noch nach Zions Höhn!“ (*Sächs. Landesges.* 323, 3). Fürstin Reuß, „Herr, gib der Seele Flügel, daß sie hinüberschaut“ (ebd. 63, 5). — Das speziell christliche Element macht sich wohl am entschiedensten geltend in der Ausmalung des Aufenthaltsortes der Seligen. Zwar liefern Elysion und Inseln der Seligen auch dazu Farben, aber die innigere Hingabe an

[1] Eliä feuriger Wagen (2. König. 2, 11) liegt dem christlichen Dichter natürlich näher als das gleiche Himmelsgefährt, mit dem Parmenides fr. 1 seine Sonnenfahrt unternimmt. Wenn die Seele anlandet, so muß man streng genommen an ein Schiff denken, obwohl uns ja aus der Gegenwart landen und Landung auch für Luftfahrzeuge geläufig sind. Das Schiff als Träger des Gottes hat Usener *Sintflutsagen* 115 ff. ins rechte Licht gestellt, und Charons Nachen als Träger der Seelen ist unserer Vorstellung von je vertraut. Den heiligen Brandan (Fritzsche a. a. O. III 352 f.) trägt ein Schiff nach der *terra promissionis*. Übrigens gehören Wagen und Schiff derselben Gruppe mythischer Bilder an, s. Usener a. a. O. 186 f.

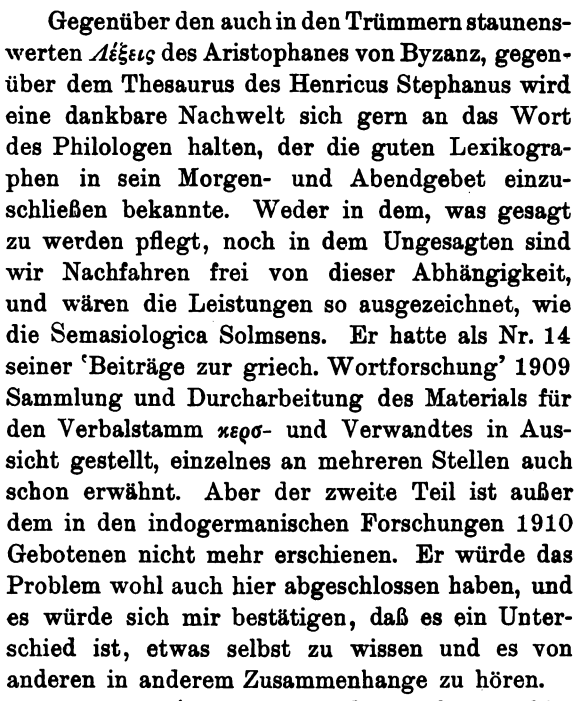
den persönlichen Gott schafft doch andere Bilder. Das himmlische Jerusalem und Abrahams Schoß erklären sich aus dem Neuen Testament. Wenn die Himmelspforte sich geöffnet hat, eilt die Seele in Christi Arme oder Schoß, in Gottes Hand, von Engeln getragen, um eingereiht zu werden unter die Zahl der Frommen.

Nicht eben selten ist außerhalb der Sphäre des christlichen Gemeindegesanges oder der religiösen Erbauung das Bild von dem Fluge der Seele anzutreffen. Matthisson hat in seinem Gedichte 'Elysium' den Hain der Seligen ganz in antikem Sinne geschildert und fährt fort: „Freudig schauernd in der Fülle Hoher Götterseligkeit, Grüßt, entflohn der Erdenhülle, Psyche deine Dunkelheit. Wonne! wo kein Nebelschleier Ihres Urstoffs Reine trübt; Wo sie geistiger und freier den entbundnen Fittich übt, Glänzender, auf kühnern Flügeln, Schwebt sie aus des Tales Nacht Zu den blumenvollen Hügeln, wo ein ew'ger Frühling lacht." Wie bei Schiller, Ideal u. Leben Str. 15 in Herakles „Der Gott, des Irdischen entkleidet" — „des Äthers leichte Lüfte trinkt" und „froh des neuen, ungewohnten Schwebens" „aufwärts fließt", so empfindet Schwab, Am Morgen des Himmelfahrtstages, „Deines innern Lebens Schwingen Wachsen aus dem Erdentod", Uhland, Gruß der Seelen, „Lösen sich die ird'schen Bande? Wird auch mir die Schwinge frei?", Schiller, Sehnsucht, „Hätt' ich Schwingen, hätt' ich Flügel, Nach den Hügeln zög' ich hin", Eichendorff, Mondnacht, „Und meine Seele spannte Weit ihre Flügel aus, Flog durch die stillen Lande, Als flöge sie nach Haus", Geibel (III 204 d. Cottaschen Ausg.) „Mir ist, als sollt' ich Flügel dehnen Ins klarvertiefte Blau dahin", R. Wagner, Tannhäuser 3. Aufzug, „Der Seele, die nach jenen Höhn verlangt, vor ihrem Flug durch Nacht und Grausen bangt" (Weg weisend der Abendstern). Die Scheidung der Seele vom Körper vollzieht sich durch Fliegen z. B. Hebbel, Elegie am Grabe eines Jünglings, „Den vorangegangnen Frommen gleich, Flog er aus der Trauerwelt voll Mängel Hin in der Vollendung Reich." Stieler, Wanderzeit, Tod im Hause. Den Helden Kolumbus weist Karl Gerok, Unter dem Abendstern S. 69, aus dem undankbaren Diesseits in die Ewigkeit. „Und indes auf deinen Hügel Allzuspät der Lorbeer fällt, Spann' die Segel, heb' die Flügel Nach der rechten neuen Welt!" (Bild vom Schiffe und vom Fluge). Vom himmlischen Empfange der Seele wissen zu singen Lessing, Der Tod eines Freundes, Schiller, Ideal u. Leben Str. 15 (Des Olympus Harmonien), Goethe, Trilogie d. Leidenschaft, Elegie v. 5ff. (bildlich), Uhland, Auf einen Grabstein, Schwab, Die Insel der Seelen, Hebbel a. a. O., Rückert, Das Paradies. Diese skizzenhaften Andeutungen, die eine systematische Materialsammlung leicht bereichern könnte, lassen immerhin den Zusammenhang von alter und neuer Poesie auf einem wichtigen Stoffgebiete wahrnehmen.

Bomos und Verwandtes.

Von **Ernst Maaß** in Marburg i. H.

Mit einer Abbildung.



Gegenüber den auch in den Trümmern staunenswerten *Λέξεις* des Aristophanes von Byzanz, gegenüber dem Thesaurus des Henricus Stephanus wird eine dankbare Nachwelt sich gern an das Wort des Philologen halten, der die guten Lexikographen in sein Morgen- und Abendgebet einzuschließen bekannte. Weder in dem, was gesagt zu werden pflegt, noch in dem Ungesagten sind wir Nachfahren frei von dieser Abhängigkeit, und wären die Leistungen so ausgezeichnet, wie die Semasiologica Solmsens. Er hatte als Nr. 14 seiner 'Beiträge zur griech. Wortforschung' 1909 Sammlung und Durcharbeitung des Materials für den Verbalstamm *κερσ-* und Verwandtes in Aussicht gestellt, einzelnes an mehreren Stellen auch schon erwähnt. Aber der zweite Teil ist außer dem in den indogermanischen Forschungen 1910 Gebotenen nicht mehr erschienen. Er würde das Problem wohl auch hier abgeschlossen haben, und es würde sich mir bestätigen, daß es ein Unterschied ist, etwas selbst zu wissen und es von anderen in anderem Zusammenhange zu hören.

1. *κωλακρέται.* Auch in dem soeben erschienenen Buche Laums 'Heiliges Geld' 53 steht der so oft gehörte Satz: 'die athenische Behörde der Kolakretai trägt ihren Namen von dem Amte des *κῶλα ἀγείρειν*, des Schenkeleinsammelns' und hinzugefügt wird, daß in Ägypten die Priester vielfach auch den Schenkel des Opfertiers erhielten und daß das Einsammeln der Schenkel auf ägyptischen Denkmälern oft dargestellt sei. Als wenn mit diesen ägyptischen Dingen das Sprachwidrige erträglich würde! *κῶλον* heißt Glied, natürlich auch Schenkel, aber nicht einmal vorwiegend.

Auch nicht in der Sakralsprache: κῶλον ὅτι ἂν τύχῃ, τοῦτο ἕκαστος ἀπέκοψε τοῦ θύματος Pausanias von den Mysten in Lykosura VIII 37, 8. Die Sprache verlangt κῶλα κείρειν für κωλακρέτης anzusetzen, d. i. κωλοτομεῖν, das es ja auch gibt; διὰ μελεϊστὶ ταμόντες Arat (624, dazu Buttmann). Also 'Zergliederer'! Es sind die, welche das Opfertier technisch und rituell richtig zerteilen, in Stücke schneiden, wie das einer bei Semonides Fr. 24 von sich rühmt ἐμίστυλα κρέα ἰρωστί (das Schwein). καὶ γὰρ οὐ κακῶς ἐπίσταμαι — man ist versucht fortzufahren ⟨κείρειν τὰ κῶλα⟩: denn es ist klar, daß ein Koch als Kolakretes redend eingeführt wird. Aber das α, wo die Kompositionsregel ο erfordert? θυαφόρος (von τὸ θύον) auf der Inschrift von Mykonos, *Sylloge* 616, ἀταλάφρων Λευκαθέα ποδανιπτήρ νουνεχής u. a. — die Akkusativformen sind ungeändert in die Fuge hinübergetreten. Der Stellungswechsel ρε aber für ερ kann so wenig befremden wie in ἱππαγρέτης μαζαγρέτης Ἐγρετίων· In Δαμικέρτης Ἀλκίου (Methymna I G XII 2, 511c) hat sich wie in Μελικέρτης βροτοκέρτης der Stamm κερ rein erhalten: dieser Mann führt in seinem Namen ein Amt, obwohl S. 144 des Inschriftenbandes unrichtig Δαμοκέρτης gedruckt worden ist. Wir haben in ihm vielmehr einen zu erkennen der τὰ δάμια κείρει als 'Schlächter der öffentlichen Opfer'[1] Damit wird sich auch der äolische Ἰκέρτης (Bechtel, 'Namenstudien' 28) verstehen lassen als 'der kraftvoll schneidende, schlachtende'; ἐπάνδρως o. ä. wird auf Inschriften manchmal von diesem Geschäft gesagt. Ἄλκιος der Vatersname wird dasselbe besagen sollen: es mag in der Familie das Amt des κείρειν τὰ ἱερά üblich gewesen sein, wie in der des alten Samiers Κωλαῖος Herodot IV 152, in dem ich den gekürzten κωλακρέτης sehe nach Analogie von Ἱππαῖος Ἀρισταῖος Ἰσαῖος.[2]

2. βοάρσαι. Nach I G XII 1, 102 (Ziebarth 'Vereinswesen' 46) bestand ein rhodischer Privatverein τὸ ΠολυκλείωνΒοαρσᾶν κοινόν. Ein Gegenstück zu den Θυάκται οἱ περὶ Λύσωνα und den Θυάκται οἱ περὶ Σᾶμον καὶ Εὔβουλον, in denen ich die Kultpersonen sehe, welche sonst βοηγοί zu heißen pflegen; θυμάγειροι werden Nr. 5 begegnen. Der Name βοάρσαι ist bis auf das zur rechten Hälfte verschwundene ο sicher gelesen, ihn zu erklären aber m. W. gar kein Versuch gemacht. Es sind die, welche auch

[1] Der Milesier Λεωκέστωρ, Vater eines Λεωσθένης, ist von Bechtel *Namenstudien* 37 nicht glücklich behandelt worden: er nahm κέστωρ als ἀκέστωρ. Aber κέστρον ist Messer (ἀμυντήριον ὅπλον Hes.), κέστωρ also 'der mit dem Messer hantiert', aus κέρστωρ = κερτής 'für das Volk (die Opfertiere) schlachtend' = Δαμικέρτης.

[2] Bechtel *Personennamen* 182 (gestrichen in der Neubearbeitung) wollte Κωλαῖος zu Μενέκωλος Thuk. VI 5, 3 stellen. Aber es gibt keinen 'der Fleischstücke erwartet'. Also Μενέβωλος 'der eine Scholle erwartet' (woran schon B. zweifelnd dachte). Wirklich wurde der so genannte Junge Oikist von Kamarina. Κωλέων auf Styra ist wohl von κωλακρετέων gekürzt (Bechtel *Ionische Inschr.* 26).

in Attika, in Ilion, Milet und anderswo die ἄρσις βοῶν beim Opfer ausüben, eingeschulte Heber, welche das Rind am Pfeiler oder Baumstamm des Opferplatzes emporzuziehen haben, damit ihm, während es hängt, die Kehle durchgeschnitten wird und die Zerstückelung erfolgen kann. Wenn man den widerstrebenden Stier mit Stricken hochwindet und zwar nicht für den Gott von Mykale, sondern Ἑλικώνιον ἀμφὶ ἄνακτα (Il. XX 404) und ihn so schlachtet, nicht πρὸς τῶι βωμῶι, und wenn sich der Gott über das Geschick der Jünglinge, eben der βοάρσαι, freut: so meint der gewählte präpositionale Ausdruck nicht, daß der Baumstamm oder die Säule, an der das Emporziehen geschieht, jenem Gotte gehört und also von ihm selbst verschieden ist, sondern Gott und Baumstamm (Pfeiler) sind als ein und dasselbe gedacht, ganz griechisch: ναίει δ' ἐνὶ πυθμένι φηγοῦ Hesiod 'Eoeen' Fr. 158 Rz. vom Zeus in Dodona.[1] Der Stamm, auch der schon abgehackte, gilt keineswegs als totes Holz. *Lignicolae* waren ja so viele Völker und sind es noch, Pfeiler und Bäume sind in mykenischer Zeit der bildliche Ausdruck, also überhaupt der Ausdruck für Heiligtümer; vgl. v. Fritze und Brückner in Dörpfelds 'Troja und Ilium' II. Das geht bis in unsre Tage, ohne daß wir uns des Überbleibsels immer bewußt sind. Der oft beschriebene, oben als Vignette abgebildete Stock im Eisen der Stadt Wien, einst an der alten Stadtgrenze, ist heute ein toter Wurzelstamm in Manneshöhe, nach oben verzweigt, nach unten in einen nicht sehr dicken Stamm auslaufend. Er steht heute verkehrt, die behackte Wurzel nach oben. Die fünf eisernen Spangen und die vielen Nägel im Stamme — Abbreviaturen des Opfers — sind spätere Zutat. Die älteste Erwähnung fällt ins 13. Jahrhundert. Als eine Art Wahrzeichen der Stadt Wien genoß dieser Stock von jeher scheue Beachtung. Man ahnt die Legenden, die diesen πυθμήν einst umwoben noch in heidnischer Zeit; τοῦτο δὲ οἱ μετὰ Ῥωμύλον ὥς ὄν τι τῶν ἁγιωτάτων ἱερῶν φυλάττοντες καὶ σεβόμενοι περιετείχισαν schrieb Varro (Plut. 20) von der heiligen κράνεια des Romulus am Palatin, die dann unter Kaiser Gaius einging und gewiß noch als dürres Holz aufbewahrt wurde, wie der Stock im Eisen.[2] Und der attische πυθμὴν βουτύπος. Von diesem steht bei Hes. βουτύπος] ὁ καταβάλλων und βουτύπος] πυθμὴν Ἀθήνησιν ἐκαλεῖτο. § ἐκ τοῦ Θαυλωνιδῶν γένους καθιστάμενος· Toepffer machte sich unnötig Sorgen 'Genealogie' 156: das Wurzelstück ist persönlich aufgefaßt, als göttliches Wesen. Der Fall ist ja nicht so selten, daß Person und Sache durch genau dasselbe Namenwort bezeichnet werden; auch die nächstverwandten ἐπίκορος und

[1] Nach Humboldt *Ansichten der Natur* II 104. befand sich ein christlicher Altar in einem ungeheuren Baumstamm, an welchem christliche Missionare im XV. Jh. Messe lasen, auf den Kanarischen Inseln.

[2] Die Abb. ist nach einem im Handel befindlichen Lichtbild gemacht, das ich meinem Kollegen von Premerstein verdanke.



ἐπίκοπος sind zugleich 'der auf etwas schlägt, schneidet' und der Hackklotz selbst.

3. βόκερσος ἄρταμος. In der Anth. Pal. IX 149 steht von Antipater, wohl dem aus Thessalonike, ein Doppelgedicht auf den Selbstmord eines Aristeides, dem Wölfe sein Schaf, Krankheit sein einzige Kuh genommen. Sein Zuname ὁ βοκέρριος ist das Problem, die Lösungsversuche bucht Stadtmüller. In Nordgriechenland waren Patronymika von adjektivischer Form üblich und als ein solches, Sohn des Bokerros, ließe sich das Wort auffassen. Doch scheint der Artikel mehr auf die nicht unrühmliche Berufstätigkeit zu sprechen, so daß βοκέρριος einfach für βόκερρος stehen wird, wie Εὐθήριος neben Εὔθηρος vorkommt und so vieles. βόκερσος würde das Wort anderswo gelautet haben. Im mazedonischen Griechisch, das sich wegen der örtlichen Nähe heranziehn läßt, gibt es einen Ἄγερρος (Arrian *Anab.* III 23, 9. 24, 5) aus Ἄγερσ-ος, wie attisch Ἀγύρριος aus Ἀγύρσιος vom Stamme ἀγερσ- in ἀγείρω; O. Hoffmann dachte unnötig an Kürzung. Der Name bedeutet in beiden Fassungen 'der das Volk zur Versammlung ruft', Herold oder auch μάγιρος, die in Attika wenigstens identisch waren: οἷς καὶ τὸ πλῆθος ἀγείρειν ἔργον ἦν Kleodemos Ath. XIV 660 E (wo ἐνεργεῖν überl., verb. von Wilamowitz bei Kaibel). βόκερσος (-ιος) ist technischer Name 'der mit dem Sichelmesser das Rind schlachtet' vom Stamme κερσ- in κείρω 'schneiden'. Eine Analogie steht zur Verfügung in der Weihinschrift der Schneide eines Bronzebeils, die ausgezeichnet Dittenberger im 'Hermes' XIII 391 ff. behandelt hat, aus S. Agatha in Kalabrien I G XIV 643 an die Hera 'in der Ebene': Κυνίσκος μ' ἀνέθηκε ὥρταμος Ϝέργων δεκάταν, d. i. ὁ ἄρταμος. Der Weihende, Kultbeamte der Hera, nennt sich mit Stolz 'den Schlächter', bestätigt, was wir ja wissen, als wie wichtige Personen diese ἄρταμοι oder βοκέρσιοι sich und ihren Volksgenossen vorkamen. Bezeichnend, daß beide Male der Vater ungenannt blieb, auch daß Freigelassene oder Sklaven diese Art dem Leben entstammender Namen nicht führten, sondern andere Formen; so erscheint auf einer Freilassungsurkunde in Phigaleia I G V 2, 429 neben Κόμαιθος und Ὀμβρίας (Umbrer) ein Χοιροθύων. Im Norden Attikas war, nach ähnlichem Kultpersonal augenscheinlich, der Demos Ἱπποτομάδαι genannt; es hat also ἱπποτόμαι (oder -οι) in Attika einst gegeben. Die Bildung wie Τυννάδης Σιμάδης Μικκάδης u. a. βόκερρος wie ἄρταμος sind das Komplement zu βουθήρας βουτόρμας (Laum 'Spart. Eisengeld' 24 ff.). κέρσαι ist auch Substantiv, bedeutet dann schneidende Werkzeuge, Messer, Sicheln und Sichelmesser: δραστήρια Hesych.[1]

---

[1] Hes. κέρσης] γάμος und κέρσαι] κόψαι ταμεῖν κεῖραι γαμῆσαι, nicht ἀμῆσαι, nicht auch γαλλίσαι (Meineke; ich kenne nur γαλλάζειν bei Cauer-Schwyzer *Del.* 633 wie κωμάζειν) und γάλλος für γάμος (βάβακα] τὸν γάμον in τ. γάλλον wegen Eust. 1494, 62) auch nicht zu ändern. κειράμενος γονίμην τις ἀπο

4. *Ἀξιόκερσος Ἀξιοκέρσα* heißt das Kabirenpaar auf Samothrake, eine dritte Göttin, in der man Demeter sehen wollte, *Ἀξίερος*, offenbar weil sie *ἄξια δῶρα* erhielt 'vollwertige Opfergaben' (Schol. Apollon. I 917). 'Schlächter vollwertiger Opfertiere mit dem Sichelmesser' (*καλλιστεύοντα* sagt man z. B. auf Mykonos) das sind *Ἀξιόκερσος Ἀξιοκέρσα*, in denen der Kilikier Mnaseas Hades und Kore zu erkennen meinte. Die zum Opfer bestimmten Tiere wurden bei den *ταυροκαθαψίαι ταυροθηρίαι βουσόαι* in Lakonien und in Thessalien, auch anderswo, gejagt in eigenen Jagdrevieren, wobei es auf die besten Stücke, die *ἄξια*, abgesehen war. *ἡ Κόρης καλουμένη θήρα* in Boiotien (Paus. IX 36, 4), und über das Demeterfest in Hermione sagt Pausanias II 35, 4 '*ἡ τελεία ἐξ ἀγέλης βοῦς* wird eingefangen und feierlich zum Tempel geführt; da sind dann vier alte Frauen, die dem Opfertier mit der Sichel die Gurgel durchreißen und den Garaus machen. Dann werden andere Rinder nach demselben Schema niedergesäbelt'. Passiven Sinn hat *κερσός* in *Κερσοβλέπτης* 'schlitzäugig' (Kretschmer) und in der Form *καρσός* (*κάρσιον*] *πλάγιον* Hes.) in *Κάρρωτος*, dem Namen eines vornehmen Kyrenäers bei Pindar, 'Schlitzohr', wie *Λύκωτος*, *Λυγκωτίς Κάλωτος* historische Personennamen waren. Karrhotos führt im Namen ein Familienmal (O. Lorenz 'Lehrbuch der Genealogie' 398. 407). Die *Ἀξιόκερσοι* sind schlachtende Götter; auch *Ἄρτεμις* hat ja solchen Namen (oben Nr. 3) und andere. Der Gott der libyschen Oase, Zeus Ammon, bringt in Kyrene Spenden dar. Hermes führt einen als Schwein maskierten Hund zum Schlachtaltar auf der Vase 'Arch. Jahrb.' VI 208 (VII 144. 'Hermes' 1923, 85). Nach seiner Funktion heißt Zeus auf Kypros *εἰλαπιναστής* und *σπλαγχνοτόμος* (Hegesander aus Delphi bei Ath. IV 174 A), auf Naxos Apollon *ἀρνοτόμης*, wo die Hdss des Macrobius I 17, 45 *ἀρνοκόμης* und *ἀρτοκόμης*)[1]; Apollon hatte seinem Sohne Iamos die Mantik *δι' ἀρνῶν* gelehrt Paus. VI 23. Selinus der Flußgott opfert auf den Münzen seiner Stadt, und auf denselben sieht man einen

---

φλέβα Μητρὸς ἀγύρτης *A. P.* VI 218 (217). Dafür hat 219 eingesetzt *θηλυχίτων ἴθρις ἀνήρ* (Hes. *ἴθρις* und *ἔθρις*, Psellos bei Boissonade *Anecd.* III 220, skr. *vidh* 'abgetrennt', *vidua* lat.).

[1] *IG* IX 2, 2 Nr. 9 (Bischoff *Leipz. Stud.* VII 341) wollte K. Keil die Buchstaben *μηνὸς ἀρνοκΑΙ*, denen der Bruch im Stein folgt, zu *ἀρνοκαρίου* ergänzen, im Sinne des lokrischen Monats *Πόκιος*; aber geschoren werden nicht bloß die Lämmer. Aufs Richtige führt wohl Hes. *ἄρνες*] *οἱ κάπηλοι καὶ τὰ νεογνά*. Jenes sind die Verschnittenen, nicht nur wegen *cappus cappo cappone* (Martial III 58, 38 und Varro *De re rust.* III 9, 3, wo *capi* bezeugt werden, die ausgebrannt sind), sondern auch wegen Hes. *βυρσόκαππον*] *τὸν Κλέωνα* 'der das Leder schneidet' aus der Komödie; aktive und passive Bedeutung stehen nebeneinander in den Komposita. Die Endung in jenem *κάπηλος* wie in *ἄρκηλος* 'junger Bär'; vgl. Aristoph. p. 111 N. Der Monat wird also *Ἀρνοκάππιος* gewesen sein: wo die Schafe kastriert wurden', im Sommer natürlich.

mit Binden umkränzten Stierkopf, der eben durch die Binden als heiliges Opfer dargestellt wird (Laum 'Heiliges Geld' 144).

5. *βωμός, βωμάγιρος, μάγις.* Euboia hieß auch *Βωμώ, βωμός* moviert. Die Inselgöttin ist opfernd gedacht, wie Selinus, dann gewiß Kuh oder Stier opfernd, die sie ja in ihrem Namen *Εὔβοια* führt. Konsequent ergibt sich, daß auch mit *βωμός* ursprünglich nicht ein toter Gegenstand bezeichnet war, sondern etwas Lebendiges, Persönliches. Man hält es für eine Variante von *βῆμα*, obwohl es weder einen *βῆμος* noch ein *βῶμα* gibt, und *βωμός* steht auch für den stufenlosen Altar schon in der alten Sakralsprache. Reichels Gleichsetzung von Altartisch und Sitztisch hat Lipsius 'Alt'. II 198 A. widerlegt. Die Alten haben den richtigen Weg gewiesen, beachtet ist er nicht worden. Wenn Hes. *βώμενος*] *βωμός* erklärt, so liegt trotz der offenbaren Korruptel darin gesagt, daß Lemma und Erklärung sich verhalten wie Vollform und Kürzung. Das bestätigt die andere Glosse *Βώμενοι*] *οἱ περὶ τοὺς Βωμοὺς λόφους καλουμένους τοὺς* ⟨*ἐν Αἰτωλίαι*, dies aus Steph. Byz. *Βωμῆς* zu ergänzen⟩ *οἰκοῦντες*; wieder die Beziehung auf *βωμός*, hier als Bezeichnung für Hohenzüge. Es ergibt sich weiter, daß entstellt im Lemma nur zwei Buchstaben sind, *εν*: hier hat die Emendation einzusetzen. Wir brauchen nicht weit zu suchen. Unter der Fülle von unschätzbaren Glossen des schwer zu erschöpfenden CGL stehen III 504, 73 *timagerus*] *victimator* und *tima*] *hostia*. Heraeus wollte *θυμ-άγειρος*, es ist *θυ-μάγειρος*; *τὸ θύον* gibt es ja. Wenn die Antiochener den Julian nicht *sacricola* (*ἱεροπόλος*), sondern *victimarius* nannten (Ammian XXII 14, 3), so mag das in ihrer Sprache *θυμάγειρος* gelautet haben. Das Vollwort für *βώμενος*] *βωμός* ist damit zurückgewonnen: *βωμάγειρος*. Das Wort hat Wilamowitz bei Varro *De re rust.* II 5, 7 in dem argivischen *homogyrus* (neben dem attischen *Βουζύγης*) erkannt. Genauer in jenem Dialekte *βομάγιρος* wegen *Βοτάμια, Βοκόπια, βοάρσαι* (rhodisch). Und *βόκερσος* haben wir im Norden gefunden irgendwo an den Grenzen Mazedoniens, das ja dialektisch zu Argos Beziehung hat. Kleodem (Fr. 362. Ath. XIV 659 F) verbindet die *βομάγιροι* auch mit den attischen *βούτυποι*: *ὅτι δὲ σεμνὸν ἦν ἡ μαγειρική, μαθεῖν ἔστιν ἐκ τῶν Ἀθήνησι Κηρύκων· οἵδε γὰρ μαγείρων καὶ βουτύπων ἐπεῖχον τάξιν.* Bechtel hielt ferner mit Recht den thessalischen *Βούμουν* I G IX 2, 1036, 2 aus *βουμάγιρος* gekürzt, auch die arkadische Amtsbenennung *Βουμᾶς*. Der thessalische Monat *Βώμιος* IX 71, 2. 3 steht also für *Βωμαγίριος*.

Auf Delos gab es einen Thiasos der *μάγειροι*, darin auch Frauen: Apollodor bei Ath. IV 172 F *ὅτι μαγείρων καὶ τραπεζοποιῶν παρεῖχοντο χρείας τοῖς παραγινομένοις πρὸς τὰς ἱερουργίας, καὶ ὅτι ἦν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν πράξεων ὀνόματα μαγάδις* (so Hds, *μαγίδες* Kaibel) *καὶ Γογγύλοι* (-*ος* Hds).

καλοῦνται δὲ καὶ μέχρι νῦν τινες αὐτῶν Χοίρακοι καὶ Ἄμνοι[1] *καὶ Ἀρτυσίλεῳ καὶ Σήσαμοι*[2] *καὶ Ἀρτυσίτραγοι καὶ Νεωκόροι καὶ Ἰχθυβόλοι, τῶν δὲ γυναικῶν Κυμινάνθαι, κοινῇ δὲ πάντες Ἐλεοδύται.* Vielmehr *Μάγιδες* mit *μάγιροι* inhaltlich identisch.[3] Das steht eigentlich im Et.-M. *μαγίς*] *ἡ τράπεζα, ἔνθα τὰ μεμαγμένα. § λέγονται δὲ μάγιδες καὶ οἱ μετάπολλοι, ὡς ἀπομάττουσι καὶ καθαίρουσιν.* Viel wird bei Gaisford hin und her vermutet. Lassen wir auch den etymologisierenden Nachsatz. Diese *μάγιδες* sind jene *μάγειροι*, zu dem Monstrum *μετάπολλοι* entstellt; darauf führt zudem gleich darauf die Glosse *μάγειρος παρὰ τὸ μάσσω*. Hes. *μάχειες*] *οἰκονόμοι δείπνου. ἢ τὰ ἄλφιτα μάττοντες* meint ebenfalls im Lemma *μάγιδες* und Photios *μάγνον*] *Σοφοκλῆς Ὀδυσσεῖ* (Fr. 429) *τὸν μέγαν, τὸν ἀπομάσσοντα καὶ καθαίροντα* fordert im Lemma *μάγιν* und hernach *τὸν μάγιρον*; Ellendt und Nauck verfuhren gewaltsam. Herodian erklärt Et.-M. 491, 37 wegen des Suffixes *βῶμαρ* so: *σημαίνει δὲ τὸν μέγαν*; darüber Dindorf im Thesaurus Verfehltes. Es ist *τὸν μάγιρον*.[4]

---

[1] Leider ist der orphische Schrifttitel bei Suidas *ἀμοκοπία* unsicher. *ἀμμοσκοπία* Diels, aber auch *ἀμνοσκοπία* ist möglich wegen der Mantik und *ἡπατοσκοπία δι' ἀρνῶν* (Paus. VI 2, 5) und *ἀμνοκοπία*·

[2] *Σημαγόρης* (Milet) stellte Bechtel 398 zu *σῆμα* 'der ein göttliches *σῆμα θεοπροπέως ἀγορεύει*'. Vielmehr 'Sprecher der *Σῆμοι*' (Kürzung aus *Σήσαμοι*), ebenso *Σήμανδρος* (Keos) und *Σημωνακτίδης* (Chios); vgl. die milesische Sängergilde, die in *Μολπαγόρης* fortlebt. Diese *Σήσαμοι* oder *Σῆμοι* sind alt und verbreitet. Einer der Namen des Vaters Homers schwankt zwischen *Δμασαγόρας* (Eust. *Od.* 1713, 19) *Μασαγόρας* und *Δημαγόρας*. Zugrunde liegt wohl eben *Σαμαγόρας Σημαγόρας*, nicht *Μνασαγόρας* (Rohde). Die äolisch-dorische Form *σάσαμος* (für die Pflanze) bei Philoxenos Fr. 3 B⁴. Steph. nennt das Kastell von Amastris *Σήσαμον* 'Sesammarkt' (Moiris u. d. W.), *ἐν ἧι ὤικησεν ὁ πρῶτος Φινεύς*. Da wird in Gedanken *σήσαμος* zu ergänzen sein 'Sesamhändler' oder 'Sesampflanzer'.

[3] Reiche Sammlung dieser alten Adj. auf *-ις* bei Solmsen *Beiträge* 196 ff. Dazu Ch. Fränkel *Satyrnamen* 13 ff. Es fehlen z. B. *εὖνις* Gemahl, *βάκις* Sprecher, *ὄπιν δίκαιον ξένων* 'an dem gerechtes Auge für die Gastfreunde charakteristisch ist' Pindar *Ol.* II 5, *νῆστις* 'der nicht ißt' (ein Fisch) und Hes. *τρόφιμον*] *ὃν ἡμεῖς δεσπόσυνον καὶ τρόφιμον ἀνδρὸς δακτυλίωι*: d. i. *δεσπόσυνον καὶ τρόφιν· Μένανδρος Δακτυλίωι*. Ein neues Menanderfragment zu den vier erhaltenen!

[4] Eine Inschrift aus Aleppo bezeugt einen Zeus *βωμός ἐπηκόος*, syrisch Baal Madbachos, d. h. Gott-Altar, vgl. Porphyr. *De abst.* II 56: 'Gewisse Araber opfern jährlich einen Knaben *ὃν ὑπὸ βωμὸν ἔθυον, ὧι χρῶνται ὡς ξοάνωι*.' Der Gott-Altar erhört daher auch; man spürt den *βωμάγιρος*. Ähnlich stiftete Artemidor von Perge auf Thera III 94 den samothrakischen Göttern *βωμὸν ἐπηκόον εὐχομένοισιν*, und der Altar der Bona dea in Arelate zeigt zwei aufgemeißelte Ohren. Das Material bei Weinreich *A. M.* XXXVII 54 ff. — Nach *B. C. H.* 1888, 365 steht auf einem Grabstein aus Kyme *Βουλομάγα Ἀθηναγόρα* und auf einem anderen ebendort derselbe Name. Dazu *IG* XI 2, 161 (Delos) als Geschenk an den Tempel *ἐσχαρὶς ἀργυρᾶ, Βουλομάγας ἀνάθημα* 'Ratsmagierin' versteht Bechtel S. 292, vielmehr 'Ratsschaffnerin', die *αἰδοίη ταμίη* der Be-

Es bereitet immer wieder Freude, wenn die literarische Kritik ihre Forderungen durch die Epigraphik gerechtfertigt sieht, zumal wenn die Inschriftkunde zugleich bereichert wird. Unter den Priestersteinen des Hekatetempels von Lagina in Karien steht ein von Benndorf abgeschriebener, der hierher gehört: *BCH* XI 1887, 27. 38 *ἱερεὺς Ἑκάτομνος Ἐπαινέτου Κολιοργεύς, Μαγίδων*; dem Schlußwort entsprechen auf andern dieser Steine die Genetive *Κανθαρίων* und *Κοτύλων*, immer am Ende. Sie wurden auch von Knackstedt *De praediorum appell.*, Marburg 1913, 34 nicht verstanden. Es sind eben jene sakralen *μάγιδες* (*μάγιροι*). Diese Tempelämter müssen neu bearbeitet werden.

6. *Ἀφίας Ἀφίαντος* ist bei Euphorion 141 M. Person, das Wort bedeutet aber auch den Altar: Hes. *ἀφίας*] *βωμός*. Auch der ursprüngliche Sinn ist derselbe, denn Hes. erläutert *ἀφαῖς*] *πληγαῖς*, und dies Wort gilt ebenso vom Schlage mit der Waffe, wie vom Zahn des Ebers (Xenophon *Kyn.* 10, 5. 17). *ἀφεύς* und *ἄφης* erläutert der Lexikograph mit *ἀδύνατος* und ⟨*γ*⟩*άλλος*, passivisch also hier, verschnitten. Sophron Fr. 98, 170 K. *εἶ τὰ τῶν χοιραγχᾶν ubi lanionum tabernae* Kaibel richtig, nur wurden in Syrakus die Schweine ebensowenig wie heute erwürgt statt geschlachtet. Also wohl *χοιραφᾶν*. *Συάφναι* ist eine kretische Ortschaft, erinnert an den Ort *Μοσχοτομία* bei Daulis IG IX 161, 29; *μοσχοτόμος*] *victimarius μοσχοθύτης* CGL III 171, 27. 239, 3.

---

hörde; für sie war das Geschenk, ein Herd, recht passend, wie für den *ἄρταμος* Nr. 3 das Beil. Den *Βουμέγας*, Gott oder Dämon bei Hippolytos *Ref.* V 14, 8 p. 109 Ach. unter den Göttern der Peratensekte, wage ich nicht hierherzuziehen. Auch die *εἰραμάγγαι* im Dialog 'Philopatris' verstehe ich nicht.

Androgeos.

Von **Leo Weber** in Düsseldorf.

(Fortsetzung und Schluß zu S. 34 ff.)

II.

Weiterreichende Einflüsse und Einwirkungen sakraler Natur, wie sie in dem Eindringen kretischer Kulte an verschiedenen Stellen des attischen Gebietes hervortreten (Marathon, Thorikos, Eleusis, Phaleron, Athen), pflegen nicht allein auf sich zu beruhen, sondern von entsprechenden Vorgängen politischer Natur begleitet oder vielmehr eingeleitet zu sein. Das gleiche läßt sich auch hier beobachten: denn wie anders wäre das zu deuten, was die Sage von dem Seezuge des Minos gegen Megara und besonders Athen, von dem Tribut, den er der Stadt auferlegt, erzählt? Die kretische Seeherrschaft im Bereiche des ägäischen Meeres, besonders innerhalb der Kykladen und im südlichen Teile des griechischen Festlandes, als deren weiteste und unbestrittene Ausdehnung nach fester Tradition die Zeit des Minos gilt, muß wirklich bedeutend gewesen sein. Und umgekehrt, was von Theseus, der seine Stadt von dem drückenden Tribute befreite, von anderen, unter seiner Führung gegen Kreta unternommenen Kriegszügen aus attischer Überlieferung erzählt wird (vgl. Plut. Thes. 17ff., bes. 19), muß, obwohl mit ausgesprochen legendenhaften Zügen durchwoben, in gleicher Weise als der von Athen aus, der Sage nach natürlich vom Heros der Stadt, mit Erfolg unternommene Versuch, von der kretischen Hegemonie sich endgültig zu befreien, gedeutet werden. Irgend etwas muß doch diesen Erzählungen zugrunde liegen, das den Anspruch darauf erheben kann, als Niederschlag geschichtlicher Tatsachen zu gelten; wenn anders die Sage weiter nichts ist als die vom farbigen, buntschillernden Gewande der Dichtung umkleidete Geschichte. Freilich vermögen wir zur Zeit in das Dunkel, das über diesen Vorgängen noch ausgebreitet liegt, tiefer nicht einzudringen. Vielleicht würden die vielen in den kretischen Palästen von Knossos und Phaistos gefundenen, mit jenen noch unentzifferten, rätselhaften Schriftzeichen bedeckten Tontäfelchen uns weitere Aufschlüsse bringen. Es kann keineswegs auf Zufall beruhen, daß auf den „Dipylonvasen" so viel

Darstellungen von Schiffen und Seegefechten sich finden. Schon sehr früh also, wenn auch nur vorübergehend, müssen die Bewohner von Attika, muß jedenfalls Athen auf die offene See sich hinausgewagt haben. Aber als es um Salamis den langwierigen und erbitterten Kampf mit Megara aufnimmt, ist es durch die Übermacht, die jenes mit Aigina ihm zur See entgegenstellt, aus seinem Lebenselemente wieder völlig abgedrängt. Andere Städte im Bereiche des saronischen Meerbusens haben jetzt Athen den Rang abgelaufen. Aber so war es einst nicht gewesen: nicht weil Theseus, wie die Sage meldet, den Minotauros erschlug, hörte der Tribut auf, sondern weil das Reich des Minos zerfiel und Athen sich zu Seezügen aufzuraffen begann, auf denen es vermutlich bis in das Herz jener Seemacht, bis nach Kreta selbst vordrang.[1]

[1] Schon Toepffer hat in ganz anderem Zusammenhange darauf hingewiesen, daß die Anfänge des attischen Seewesens älter seien, als man meist anzunehmen pflege. Die uralte Institution der Naukrarien sei nur so zu verstehen. Die häufigen Darstellungen von Schiffen und Schiffskämpfen auf den Dipylonvasen könnten nur in gleichzeitigen Seeunternehmungen der Athener ihre Erklärung finden (Rh. Mus. 49 1894, S. 239. 246). Es geht aber nicht an, sie erst mit den Unternehmungen der Athener am Hellespont, die zu der vorübergehenden Besetzung Sigeons führten, in Verbindung zu bringen: dagegen spricht das hohe Alter der Gefäße. Auch die Entwicklung, die Megara als Seemacht nimmt, zwingt zu gleich hohem Ansatz. — Auch Bethe (Rh. Mus. 65, 1910, S. 200ff.) spricht es ganz unumwunden aus: wenn Theseus den Minosstier, „den Gott und Herren von Knossos", überwunden hat, so bedeute das nichts anderes als die Besiegung seines Volkes und die Eroberung von Knossos. Freilich finde sich davon nirgends eine Spur in alter Überlieferung. Daß sie indessen besteht, ist oben bereits angedeutet worden. Allerdings ist sie nicht in dem Sinn alt, daß ihr Gewährsmann, die attische Chronik des Kleidemos, auf hohes Alter Anspruch erheben könnte. Aber wie in ihr Deukalion in Übereinstimmung mit der Ilias (*N* 451) als Sohn des Minos erscheint, so schöpft doch Kleidemos sicher aus guter und echter Tradition, der man ohne weiteres ein hohes Alter darum nicht abzusprechen braucht. Die Dipylonvasen berechtigen zu solcher Annahme. Fassen wir die Unternehmungen des Minos gegen Megara (Nisos) und Athen, was unzweifelhaft richtig ist, als einen zusammenhängenden Sagenkomplex, so kommen wir in der Tat in eine „erschreckend alte" Zeit, in die wir den Ursprung dieser Sagen hinaufdatieren müssen. Denn ist Minos der Repräsentant jenes Volkes, das in Kreta im 3. und 2. Jahrtausend jene alte Kultur geschaffen hat und von dort aus das ganze südliche ägäische Meer beherrscht hat, um dann vor den Stößen einer von Norden vordringenden Völkerwanderung wieder zurückzuweichen, so müssen die in Megara und Attika haftenden Minossagen ihre geschichtliche Grundlage etwa im 15. Jahrhundert haben. Mag die minoische Kultur auf dem griechischen Festland auch noch nach der Blüte des kretischen Seereiches sich weiter entfaltet haben: da um 1200 sein Ende auf jeden Fall anzunehmen ist, muß die Begründung der kretischen Festlandskulte, die ohne die gleichzeitige politische Hegemonie undenkbar ist, vor jene Zeit angesetzt werden. „Wie dem auch sei, wir kommen nicht herum, in den Minossagen von Megara und Attika . . . . . Nachklänge geschichtlicher Kämpfe und Umwälzungen zu erkennen, die ins 2. Jahrtausend, ja bis ins 15. Jahrhundert

Ich muß es mir leider versagen, auf diese Fragen hier näher einzugehen, und kehre zu Androgeos wieder zurück. Seiner wird auch an einer anderen Stelle Erwähnung getan, die gleichfalls auf alte antiquarische Forschung zurückgeht. Scheinbar steht das, was wir hier über ihn hören, mit dem bisher Besprochenen in gar keinem inneren Zusammenhang. Aus einer Schrift des Helladios (3. Jahrh. nach Chr.) zitiert Photios (bibl. cod. 274 p. 534 Bekker): *ὅτι ἔθος ἦν ἐν Ἀθήναις φαρμακοὺς ἄγειν δύο, τὸν μὲν ὑπὲρ ἀνδρῶν, τὸν δὲ ὑπὲρ γυναικῶν, πρὸς τὸν καθαρμὸν ἀγομένους. καὶ ὁ μὲν τῶν ἀνδρῶν μελαίνας ἰσχάδας περὶ τὸν τράχηλον εἶχε, λευκὰς δὲ ἅτερος· συβάκχοι δέ φησιν ὠνομάζοντο· τὸ δὲ καθάρσιον τοῦτο λοιμικῶν νόσων ἀποτροπιασμὸς ἦν, λαβὸν τὴν ἀρχὴν ἀπὸ Ἀνδρόγεω τοῦ Κρητός, οὗ τεθνηκότος ἐν ταῖς Ἀθήναις παρανόμως τὴν λοιμικὴν ἐνόσησαν οἱ Ἀθηναῖοι νόσον, καὶ ἐκράτει τὸ ἔθος ἀεὶ καθαίρειν τὴν πόλιν τοῖς φαρμακοῖς.* Welches attische Fest gemeint ist, an dem die merkwürdige Zeremonie stattfand, besagt ein anderes Zeugnis, das auf Istros, den Kallimacheer und Atthidographen, zurückgeht: Harpokr. *φαρμακός· . . . . δύο ἄνδρες Ἀθήνησιν ἐξῆγον καθάρσια ἐσομένους τῆς πόλεως ἐν τοῖς Θαρ-*

---

hinaufreichen. Das ist überraschend. Aber es darf nicht schrecken. Denn wir haben gesicherte Beispiele für das zähe Festhalten geschichtlicher Ereignisse durch viele Jahrhunderte ohne literarische Überlieferung" (Bethe a. a. O. 232). Zu den daselbst genannten Beispielen (letzte Ausprägung des Nibelungenliedes fast 800 Jahre nach der Vernichtung des Burgunderreiches um Worms 437, die russischen Heldenlieder [Bylina]) könnten auch die serbischen Heldenlieder hinzugerechnet werden, die, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgezeichnet, geschichtliche Vorgänge des 14. bis 16. Jahrhunderts, sogar auch noch früherer Zeit, feiern. Allein schon diese vergleichenden Beobachtungen, von ganz verschiedenen Seiten her angestellt, deren Resultat mir unwiderleglich erscheint, zwingen uns unweigerlich, das Alter der Dipylonvasen viel, viel höher anzusetzen, als es in der früheren landläufigen Auffassung auch nur entfernt geschehen ist. Daß in der archäologischen Forschung in der gleichen Richtung ein bemerkenswerter Umschwung sich bereits angebahnt hat, ist bekannt. Außer den Vasen beginnen jetzt auch die Monumente das Dunkel, das über diesen Zügen gegen das Reich des Minos bisher lag, zu lichten. Die etruskischen Kuppelgräber von Vetulonia und Populonia finden auf Kreta ihr Gegenstück (vgl. G. Karo, *Altetruskische Baukunst: Die Antike* I 1925, S. 225f.). Es drängt sich die Vermutung auf, ein Clan der Etrusker habe auf seinen Wanderungen auch die Insel berührt und dort für längere oder kürzere Zeit sich niedergelassen. Thukydides (IV 109) bezeichnet die *Τυρσηνοί* als die Urbevölkerung Attikas: bringen wir sein Zeugnis damit in Zusammenhang — ich wüßte nicht, was dagegen einzuwenden wäre —, so liegt es nahe anzunehmen, die Tyrsener seien es gewesen, die, auf ihre starke Rüstung zur See gestützt, zum entscheidenden Stoße gegen das Kretische Seereich ausholten und Attika von seiner Hegemonie befreiten. Damit eröffnen sich Blicke in eine wahrhaft legendäre Ferne, erschließen sich bisher nicht geahnte Zusammenhänge. Auch darauf, daß Theseus von Haus aus kein Athener, sein Name ungriechisch ist, sei hier recht nachdrücklich hingewiesen.

γηλίοις, ἕνα μὲν ὑπὲρ τῶν ἀνδρῶν, ἕνα δὲ ὑπὲρ τῶν γυναικῶν. ὅτι δὲ ὄνομα κύριόν ἐστιν ὁ φαρμακός, ἱερὰς δὲ φιάλας τοῦ Ἀπόλλωνος κλέψας ἁλοὺς ὑπὸ τῶν περὶ τὸν Ἀχιλλέα κατελεύσθη, καὶ τὰ τοῖς Θαργηλίοις ἀγόμενα τούτων ἀπομιμήματά ἐστιν, Ἴστρος ἐν πρώτῳ τῶν Ἀπόλλωνος ἐπιφανειῶν εἴρηκεν.[1] Vergleicht man die beiden Zeugnisse, so findet man, daß sie sich inhaltlich in der Hauptsache decken: nur der eine Unterschied besteht zwischen ihnen, daß im zweiten der Name des Festes genannt wird und ein weiterer Brauch am Thargelienfeste erwähnt wird, während im ersten das für uns besonders Wichtige bezeugt wird, die Zurückführung des *καθαρμός* auf die Ermordung des Androgeos. Da andere Zeugnisse, die den mit den *φαρμακοί* in Athen geübten Brauch so eingehend erwähnen, nicht existieren, so ist der Schluß eigentlich selbstverständlich, daß dem Zeugnis des Helladios wie dem Harpokrations dieselbe Schrift des Istros, wenn auch nur indirekt, zugrunde liegt. Vermutlich haben wir es ähnlich wie bei der oben besprochenen Hesychglosse mit einem ebenfalls singulären Zeugnis zu tun. Das darf uns natürlich nicht dazu bestimmen, seine Glaubwürdigkeit in Zweifel zu ziehen; vielmehr müssen wir ihm, da es von so ausgesprochen attischer Provenienz ist, besondere Beachtung schenken.

Es kann nicht meine Absicht sein, die beiden schon vielfach behandelten Zeugnisse einer sehr eingehenden Besprechung zu unterziehen: das würde allein eine Monographie für sich erfordern. Aber die tatsächlich bestehenden Zusammenhänge zwischen den Sühneriten und dem Charakter des Thargelienfestes einerseits, sowie zwischen dem apollinischen und dem Androgeoskult anderseits gilt es schärfer als es bisher getan ist hervorzuheben. Ich verweise in der Hauptsache auf die in mancher Hinsicht sehr abweichenden Erklärungen der Zeugnisse bei Mommsen, Feste d. Stadt Athen 470ff.; Nilsson, Griech. Feste 105ff.; Tresp a. a. O. 198; Schwenn, Die Menschenopfer usw.; insbes. 36ff. (36, 5; 37, 1 die antiken Zeugnisse im Wortlaut), sowie auf die andere daselbst angeführte, recht umfangreiche Literatur. Es handelt sich um ein sehr schwieriges und verwickeltes Problem der griechischen Religionsgeschichte.

Erwähnt wird in ihnen ein an den attischen Thargelien üblicher Festbrauch, zu dessen näherer Erklärung bereits Istros einen ähnlichen, außerattischen herangezogen hatte: die mimetische Darstellung eines

[1] Über die Varianten des Textes vgl. Tresp *Fragm. d. griech. Kultschriftsteller* 198. — Was Suidas (s. v. *φάρμακος*) bietet: *ἀποτμήματα* (statt *ἀπομιμήματα*), ist verderbt aus *ἀποτιμήματα*. — Die von Wilamowitz (*Herm.* XXII 1887, S. 647, 1) vorgeschlagene Änderung *ἄρνας* (vgl. Diog. Laert. I 110) wird allein schon in Rücksicht auf die oben ausgeschriebene Parallelstelle aus Helladios hinfällig. — Über Istros vgl. das Nähere bei Tresp a. a. O., bes. 145. 197ff.

Raubes von Opferschalen aus dem Heiligtum Apollons und die Steinigung des Räubers durch Achill und seine Gefährten als aitiologische Legende. Zwar haben Mommsen 470f., ebenso Rohde (Psyche II⁶ 78, 2) und Usener (Kl. Schr. IV 243) den Brauch gleichfalls auf Attika bezogen: da aber die Sage Achill gar nicht mit Athen in Zusammenhang bringt, kann es sich keinesfalls um einen spezifisch attischen Brauch handeln. Außerdem spielt in dieser Erzählung nur der eine *φαρμακός* eine Rolle, während im attischen Ritus (was von wesentlicher Bedeutung ist) ausdrücklich zwei *φαρμακοί* in beiden Zeugnissen übereinstimmend erwähnt werden. Wir sind also berechtigt, die zweite Hälfte des zweiten Zeugnisses als hierher nicht gehörig von vornherein auszuscheiden. Vgl. im übrigen Gruppe, Gr. Myth. 923, der diese zweite Legende für milesisch hält, während Schwenn (a. a. O. 40) sie in Delphi lokalisiert wissen will.

Was besagen nun beide Zeugnisse? In Athen bestand an den Thargelien der Brauch, zwei *φαρμακοί* aus der Stadt zu führen (*ἐξάγειν* Harpokr., *ἄγειν* Phot.), die zur Sühnung und Reinigung der Stadt dienen sollten (*πρὸς τὸν καθαρμὸν ἀγομένους* Phot., *καθάρσια τῆς πόλεως ἐσομένους* Harpokr.); den einen für die Männer mit schwarzen Feigen, den anderen für die Weiber mit weißen Feigen um den Hals. Sie wurden *συβάκχοι* genannt. Das Sühnmittel (*καθάρσιον*) hatte den Zweck, pestartige Krankheiten abzuwenden. Das Herkommen entstand, als infolge der Ermordung des Androgeos in Athen eine Pestseuche ausgebrochen war, und behauptete sich seitdem. Immer mußte die Stadt an den Thargelien durch zwei *φαρμακοί* gereinigt werden.[1] Die *φαρμακοί* sind im übertragenen, später entwickelten Sprachgebrauche „Taugenichtse", wertlose, weil körperlich mißgestaltete oder sittlich verkommene Menschen (Ps. Lysias 6, 53, wo es sich allerdings um Sühnung eines an Demeter begangenen Frevels handelt; Ar. ran. 730 ff. m. Schol.; Hippon. fr. 5), es sind *δημόσιοι* (schol. Ar. eq. 1136), dem Staate Gehörende, Sklaven oder Gefangene (Nilsson 106, 1) und darum gut genug, als Sühn- und Reinigungsmittel (*κάθαρμα*), als „Sündenböcke" zur Befreiung der Stadt von Pest und Seuche zu dienen, in der zu ihrer Reinigung veranstalteten Prozession aufgeführt, ausgepeitscht, über die Grenze geführt, gesteinigt oder verbrannt zu werden (außer den bereits angeführten Stellen vgl. Hippon. fr. 4. 6. 9; Arkadios 51 Barker; Ammon. 142 Valck., Suid. s. v. *φαρμακός*; Tzetz. Chil. V. 726 ff.; darum heißen sie auch *καθάρματα* „Reinigungsmittel": schol. Ar. Plut. 454). Der Name *φαρμακός*, eine maskuline Bildung zu dem neutralen *φάρμακον*, das Zaubermittel (als Heilmittel wie als Gift) bedeutet, ist ursprünglich das lebende Zauber-, d. h.

[1] Durch Photios erklärt sich der Irrtum der Hesychglosse *φαρμακοί· καθαρτήριοι, περικαθαίροντες τὰς πόλεις, ἀνὴρ καὶ γυνή.*

Reinigungsmittel (Schwenn a. a. O. 38 f.). Es sind also Menschen, die dazu bestimmt sind, als „Sühnopfer“ durch die Hingabe ihres eigenen Lebens die Gemeinschaft einer Stadt oder eines Landes von einem auf ihnen lastenden Fluche, einer sie verheerenden oder ihnen etwa drohenden Seuche zu befreien.[1] Das auf der Gesamtheit lastende oder ihr drohende ἄγος, die Unreinheit und Befleckung gehen durch die sühnende Zeremonie in den Einen über, der dafür aus der staatlichen Gemeinschaft und über die Grenze des Landes ausgestoßen wird, wo die Befleckung oder die Rachegeister des Ermordeten keinen Schaden mehr stiften können, oder so völlig vernichtet wird, daß keine Gefahr mehr von ihm zu befürchten ist. Darin besteht, in wenigen Worten zusammengefaßt, der Sinn des sakralen Ritus. Was den von Helladios und Harpokration bezeugten attischen Brauch betrifft, so erfahren wir nicht, was mit den beiden φαρμακοί weiter geschah, nachdem man sie aus der Stadt am Thargelienfeste herausgeführt hatte.[2] Es bleibt mithin unklar, ob die Zeremonie eine rein symbolische war, die für die φαρμακοί weitere Folgen nicht hatte, oder ob noch anderes mit ihnen vorgenommen wurde. Diese Unklarheit mag durch die Unvollständigkeit der beiden, durch verschiedene Mittelglieder gegangenen und so verstümmelten Zeugnisse verschuldet sein. Wenigstens liegt solche Vermutung am nächsten. Es könnte aber auch noch die andere Möglichkeit vorliegen — was ich indessen für weniger wahrscheinlich halte — daß bereits Istros, wenn er tatsächlich die einzige für die Kenntnis des Brauches in Betracht kommende Autorität ist, Genaueres darüber nicht mehr zu sagen wußte. Aber es stehen uns zum Glück eine ganze Anzahl weiterer Zeugnisse zu Gebote (gesammelt bei Nilsson a. a. O.), die zeigen, daß der Brauch, minderwertige Menschen an bestimmten Tagen (so auch in Ionien dem Apollon an den Thargelien) als Sühnopfer den Göttern darzubringen, um durch sie ein ἄγος oder seuchenartige Krankheiten innerhalb einer staatlichen Gemeinschaft zu verhüten oder wegzunehmen, im griechischen Kult weitverbreitet gewesen ist. Das Material ist völlig ausreichend und gehört auch ganz verschiedenen Zeiten an, so daß sich

[1] Im Gegensatze zu Schwenn (a. a. O. 40) möchte ich bei der älteren Auffassung als Sühnopfer bleiben. Daß die Handlung ursprünglich ein reiner Zauber war, φαρμακός so den Zauberer bezeichnet, mag stimmen; aber entscheidend ist doch, als was die auf Jahrhunderte alten Bräuchen beruhende Zeremonie in geschichtlicher Zeit aufgefaßt wurde. Und da kann sie nur als entsühnende Handlung, das Opfer nur als Sühnopfer verstanden werden.

[2] Zwar nimmt Usener (*Kl. Schr.* IV 256, 131) auch für Athen Steinigung der φαρμακοί an, aber das Zeugnis des Istros, auf das er sich hierbei stützt, kann nicht in Betracht kommen, da die aitiologische Legende, die Istros erzählt (Steinigung des Φαρμακός durch die περὶ Ἀχιλλέα) mit dem spezifisch athenischen Gebrauch in keinem Zusammenhange steht (vgl. oben S. 231 f.).

darauf weitere Schlüsse bauen lassen. Wie ungemein alt der Brauch eines solchen Sühnopfers ist, läßt sich allein daraus erkennen, daß er bereits in früher Zeit in Kolophon, wo er durch die von Tzetzes angezogenen Verse des Hipponax besonders gut bezeugt ist (fr. 4—9), nicht bloß allgemein üblich ist, sondern im Einzelopfer auch an Stelle des *φαρμακός* ein Kuchen tritt, der wohl die Nachbildung eines solchen *φαρμακός* gewesen ist (fr. 37).

Aber sein hohes Alter darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Opferung der *φαρμακοί* nicht die ursprüngliche Form dieses Kultes gewesen sein kann. Jene armen Schelme, die man um ihres geringen Wertes willen zu dem traurigen Amte bestimmte oder die sich gegen die Gewährung einer vorausgehenden Gnadenfrist und guten, nach sakralen Vorschriften geregelten Behandlung freiwillig anboten, müssen an die Stelle vollwertiger Menschen getreten sein, die man ursprünglich zur Entsühnung des Volkes als Opfer benutzte.[1] Es entspricht dieser blutige Brauch durchaus der ehemals allgemein geteilten Auffassung einer ungleich wilderen und roheren, weit zurückliegenden Zeit, wonach die Tötung eines Menschen das Leben eines anderen als Sühne fordert. In der Sitte der Blutrache lebt als in einem mit Zähigkeit beibehaltenen Rest einer in altersgrauer Zeit wie selbstverständlich befolgten Vergeltung der ursprüngliche Brauch weiter fort. Aber schon sehr früh bricht sich hier die mildere Sitte Bahn, die der Vernichtung eines anderen Menschenlebens Einhalt zu tun sucht. Das geschieht auf verschiedene Weise, die zu schildern hier nicht der Ort ist. Zäher aber als in der Rechtsprechung hält sich der alte Brauch naturgemäß auf rein sakralem Gebiete. Zwar ist auch die Ausübung der Rechtssatzungen etwas ursprünglich rein Sakrales, aber dem Kult der Götter bleibt doch auf die Dauer in weit stärkerem Maße das Privileg, die alten Bräuche zu wahren. Ist die Tötung eines Menschen ursprünglich ein religiöses Vergehen, das den Täter unrein macht und darum die Entsühnung durch seine Vernichtung erfordert, so muß diese strengere Auffassung dann besonders in Geltung bleiben, wenn der am einzelnen begangene Mord durch die weiteren Folgen eines allgemeinen *ἄγος*, einer Pest oder Hungersnot als gottgesandter Strafe die Gesamtheit in Mitleidenschaft zieht. In Zeiten wirklicher nationaler Not nimmt der Glaube des Menschen mit Vorliebe rückfällige Vorstellungen und Formen wieder an. Und wie das Menschenopfer eine eigentlich allen Völkern und Rassen ursprünglich vertraute Form ihres Götterkultus ist, so erklärt sich eben auch, warum es wie von anderen Völkern so auch von den Griechen bis tief in die geschichtliche Zeit hinab geübt worden ist. Man empfindet den Brauch zwar

[1] Anders Schwenn a. a. O. 39: doch kann ich seiner Meinung aus allgemeinen, hier nur kurz angedeuteten Gründen nicht beipflichten.



selbst als grausig und menschenunwürdig: aber es gibt im Leben des griechischen Volkes Augenblicke, in denen der aus längst vergangener Zeit übriggebliebene Bodensatz primitiver und roher Vorstellungen elementar wieder hervorbricht. Der Anlaß kann verschiedener Natur sein: entweder ist es ein außerordentliches Ereignis, dessen Wirkungen sich mit einem Male und lähmend geltend machen. Von dieser Art ist das, was zur Zeit des „kylonischen Frevels" geschah. Mag in der Tradition hierüber gar manches unhistorisch verschoben oder legendär ausgeschmückt und entstellt sein: daß zu seiner Abwendung Menschen als Opfer haben fallen müssen, ist gut beglaubigt und liegt in dem Hergange der Dinge, namentlich in dem hochgradig gesteigerten religiösen Empfinden jener unruhigen, von politischen Wirren erfüllten Zeit begründet. Oder — das ist der Anlaß anderer Art — das Menschenopfer wird gebracht, um der Gefahr einer etwaigen Befleckung und der darauf eintretenden Heimsuchung durch Pestseuche oder Hungersnot vorzubeugen. Also ein Opfer prophylaktischer Natur, das damit zu einem periodisch wiederkehrenden wird.

Daß die für die Manen des Androgeos stattfindende Herausführung der *φαρμακοί* am Thargelienfeste ein solcher Brauch ist, gibt das Zeugnis des Helladios ja deutlich zu erkennen. Setzen wir auch hier an Stelle der Opferung von *φαρμακοί* eine solche an vollwertigen Menschen in ursprünglicher Form vollzogene ein, so reiht sie sich nicht nur der allgemeinen und gut beglaubigten Sitte des alten Menschenopfers von vornherein ein, sondern findet auch durch anderes ihre Bestätigung. Als einen Heros chthonischen Wesens haben wir den Minossohn bereits kennen gelernt: und gerade im Heroenkult hat sich, wie wir aus verschiedenen und zuverlässigen Zeugnissen wissen, die Sitte des Menschenopfers besonders lange und zäh gehalten (vgl. Schwenn, a.a.O. 69 ff.), auch ist gerade für diesen Kultus das periodisch wiederkehrende Opfer nicht bloß besonders charakteristisch, sondern überhaupt sein eigentliches Element. Ferner: das aus dem bereits genannten Grunde regelmäßig wiederkehrende Opfer hat anderseits notwendig zur Voraussetzung, daß ein wirklicher Anlaß solcher Art es notwendig hervorgerufen hat. Was aber berichtet die Androgeossage? Als Minos Athen bisher vergeblich belagert, bricht im attischen Lande Pest und Hungersnot aus. Als die Seuche allen angewandten Mitteln zum Trotz sich nicht legen will, schicken die Athener nach Weisung des Orakels Gesandte an Minos mit der Aufforderung, ihnen die Strafe für die Ermordung seines Sohnes zu bestimmen, damit die Not ein Ende habe. Das weitere ist ja bekannt. Also auch hier wieder die völlige Übereinstimmung des attischen Brauches nicht bloß mit dem allgemein üblichen, sondern auch mit dem spezifisch kretischen, wenn man an Stelle der durch Philochoros bezeugten

Sitte, den attischen Tribut als Preis im gymnischen Androgeosagon auszusetzen, den älteren des dem „Minotauros“ hingeschlachteten Opfers setzt.

Der Gesandtschaft an Minos war nach Apollodor (III 212 Wagn.) der vergebliche Versuch vorausgegangen, durch Opferung der Ὑακινθίδες am Grabe des „Kyklopen“ Geraistos die gottgesandte Seuche abzuwenden. Wir hören nur an dieser einen Stelle etwas von Geraistos: seine Bezeichnung sowie die Existenz seines Grabes müssen auf sehr frühe Vorstellungen von ihm zurückgehen. Denn offenbar glauben die Athener, daß er mit der Seuche in irgendeiner Verbindung stehe, die das ihm gebrachte Menschenopfer abwenden könne. Demnach wird auch er, ähnlich wie Androgeos, ein alter Heros sein, dessen Kult im attischen Lande wurzelt. Überhaupt macht die Erzählung Apollodors durchaus den Eindruck sehr ausgeprägter attischer Herkunft. Daß sie aus Kleidemos stamme, hat man bereits vermutet (vgl. Gruppe, a. a. O. 16). Das muß vorläufig unsicher bleiben: der Name ist auch weniger von Belang, wichtig aber die allgemeine Beobachtung. Nach Apollodor sind die Mädchen, die geopfert werden, die Töchter des Hyakinthos, und der Vater ist für ihn identisch mit dem bekannten lakonischen Heros. Er ist im Eurotastal unzweifelhaft sehr alten Datums: ursprünglich daselbst als Gott verehrt, ist er allmählich durch Apollon in den Hintergrund gedrängt und nun zum Heros degradiert worden. Die Tatsache, daß an den Karneen ihm vor Apollon geopfert wird, zeigt deutlich genug, daß er der alte Herr des Platzes und der ursprünglich alleinige Gegenstand des dortigen Kultus gewesen ist. Es braucht nur noch darauf hingewiesen zu werden, daß der Name des Hyakinthos wegen der in ungriechischen Ortsnamen häufigen Endung -νθος auf die vorgriechische Bevölkerung zurückgehen muß (vgl. P. Kretschmer, Einl. 404). Aber von einem Kult dieses lakonischen Heros in Attika wissen wir sonst nichts: wie kommt er trotzdem dorthin, wie wird er Vater der Ὑακινθίδες und welche anderen Beziehungen ergeben sich daraus? Das, meint Eitrem (PW XI 3), sei zur Stunde noch völlig unklar. Mir scheint die Beantwortung dieser Fragen nicht allzufern zu liegen. Auffällig ist, wie Apollodor sich veranlaßt fühlt, die Lokalisierung des Hyakinthos auch in Attika zu begründen; er läßt ihn daher von Lakedaimon nach Athen übersiedeln. Daraus ergibt sich für mich, daß dieser Zug der Sage gar nicht alten Datums, sondern nur das Ergebnis späterer genealogischer Konstruktion ist: Apollodor, richtiger gesagt, wer unter den gelehrten Mythographen vor ihm es sonst bereits getan haben mag, hat aus eigener Erfindung ein Mittelglied eingeschoben, um dadurch zwar alte, aber völlig verschiedene und ursprünglich ganz getrennte Sagen künstlich miteinander zu verbinden. Nach einer von Apollodor abweichenden Sagen-

form, die aber gleichfalls wie die von ihm berichtete rein attischen Ursprungs ist, erscheinen die Ὑακινθίδες auch bei einem anderen Anlaß in gleicher Weise als die Retterinnen in der Not des Vaterlandes. Vgl. Photios und Suidas παρθένοι· τὰς Ἐρεχθέως θυγατέρας οὕτως ἔλεγον καὶ ἐτίμων. ἦσαν δὲ ἀριθμὸν ἕξ. πρεσβυτάτη μὲν Πρωτογένεια, δευτέρα δὲ Πανδώρα, τρίτη Πρόκρις, τετάρτη Κρέουσα, πέμπτη Ὠρείθυια, ἕκτη Χθονία. τούτων λέγεται Πρωτογένεια καὶ Πανδώρα δοῦναι ἑαυτὰς σφαγῆναι ὑπὲρ τῆς χώρας στρατιᾶς ἐλθούσης ἐκ Βοιωτίας· ἐσφαγιάσθησαν δὲ ἐν τῷ Ὑακίνθῳ καλουμένῳ πάγῳ ὑπὲρ τῶν Σφενδαλέων[1] διὸ καὶ οὕτως καλοῦνται παρθένοι Ὑακινθίδες, καθάπερ μαρτυρεῖ Φανόδημος ἐν τῇ πέμπτῃ Ἀτθίδι, μεμνημένος τῆς τιμῆς αὐτῶν, καὶ Φρύνιχος Μονοτρόπῳ. In dieser wertvollen Notiz wird berichtet, daß von den sechs Töchtern des Erechtheus die beiden ältesten, Protogeneia und Pandora, bei einer Kriegsgefahr, die von Boiotien her Attika bedrohte, zum Wohle des Landes sich geopfert hätten. So hatte Phanodemos in der Atthis (fr. 3: FHG I 366) und vor ihm bereits Phrynichos in seinem unter dem Archon Chabrias (415/4: argum. Ar. av.) aufgeführten Μονότροπος berichtet (fr. 30: I 378 K.). Des weiteren wird, zugleich auch unter Hinweis auf beide Gewährsmänner, hier berichtet, die beiden Mädchen seien nach dem Berge Ὑάκινθος, auf dem das Opfer stattfand, Ὑακινθίδες genannt worden. Damit stimmt die Glosse Hesychs überein, Ὑακινθίδες· ἐπώνυμοι [Ἀπόλλωνος][2] ἀπὸ Ὑακίνθου. (sc. πάγου).

Welche der beiden Ableitungen des Mädchennamens darf den Anspruch darauf erheben, für die ältere und echte zu gelten? Zweifellos doch die, die mit der als alt bezeugten attischen Sage in nächster Beziehung steht, die Ableitung vom Ortsnamen. Da der lakonische Hyakinthos, wie bereits bemerkt, in Attika sonst nicht bezeugt ist, gibt sich die Notiz Apollodors, durch die die Mädchen überhaupt erst mit ihm in Verbindung gebracht werden, als rein gelehrter und der ursprünglichen Tradition fremder Zusatz zu erkennen, der für ihre Beurteilung somit ganz wertlos ist. Denn sie geht, ganz im Gegensatz zu der auf der rein attischen Version der Sage begründeten Erklärung, vielmehr

---

[1] Überliefert ist Σφενδονέων. Zwar wird ein τόπος Ἀθήνησιν namens Σφενδόναι bezeichnet (Bekk. *Anecd.* 202, 22), aber über ihm kann kein Berg namens Ὑάκινθος gelegen haben. Darum ist die von Valckenaer und Hemsterhuis vorgeschlagene Änderung Σφενδαλέων entschieden zu bevorzugen. Vgl. Steph. Byz. Σφενδάλη δῆμος Ἱπποθοωντίδος φυλῆς. Die Örtlichkeit wird bereits von Herodot erwähnt (IX 15): nach ihm zog das Heer des Mardonios von Dekelea über Σφενδαλεῖς nach Tanagra. Der Demos (mag er nun Σφενδαλεῖς oder Σφενδάλη heißen) lag also noch auf attischem Gebiet in unmittelbarer Nähe der boiotischen Grenze, wo die Pässe des Parnes nach Norden zu in die Ebene treten.

[2] Ἀπόλλωνος gehört nicht hierher, sondern vielmehr zu der vorhergehenden Glosse Ὑακίνθια· ἑορτὴ <Ἀπόλλωνος> ἐν Λακεδαίμονι.

vom Namen der Mädchen aus, von dem aus sie den ihres Vaters erst künstlich erschließt: die Ableitung vom Ortsnamen dagegen trägt entschieden das Gepräge höheren Alters. Jedenfalls läßt Ὑάκινθος, bald als Heroen-, bald als Ortsname verwandt, die ehemals weite Verbreitung dieses vorgriechischen Namens gut erkennen. (Über die Namen auf -νθος vgl, Herod. I 146 f. Lentz; Nilsson, *Griech. Feste* 139, 2; A. Debrunner, *Die Besiedlung des alten Griechenland im Lichte der Sprachwissensch., N. Jahrb.* 41 [1918], 442 ff.). — Sie zeigt auch, daß die Sphäre, der die Androgeossage wie die Erechtheussage angehört, ebenfalls sehr hohen Alters sein muß. Bei diesem nicht unwichtigen Ergebnis können wir es bewenden lassen, ohne weiter darnach zu fragen, ob die eine oder die andere der beiden Sagen den Vorzug höheren Alters für sich beanspruchen darf. Der Unterschied, daß nach der Androgeossage die Opferung der Ὑακινθίδες vergeblich ist und außerdem keine freiwillige gewesen zu sein scheint (denn sie geschieht nach Apollodor *κατὰ λόγιον παλαιόν*), während sie in der Erechtheussage ebenso erfolgreich wie freiwillig ist, darf, weil nur äußerlich, für einen etwaigen Versuch, ihr verschiedenes Alter festzustellen, nicht in Betracht kommen. Ähnlich wie auch sonst in der Erechtheussage, in der von ähnlichem Opfertode seiner Töchter auch bei anderer Gelegenheit erzählt wird, die Namen seiner Gegner ganz abweichend lauten (Eumolpos oder Immarados), so haben wir auch diese beiden hier gegenübergestellten Sagen als in Attika fest wurzelnde Paralleltradition zu beurteilen, die gerade darum für uns besonders wertvoll ist.[1] Aus solch reicher Überlieferung heraus

[1] Die auf dem Berge Hyakinthos für die Rettung des Vaterlandes geopferten Töchter des Erechteus lagen — so argumentiert Nilsson a. a. O. 140 — dort begraben und hatten dort einen Totenkult, wie die Worte *μεμνημένος τῆς τιμῆς αὐτῶν* andeuten; bezeichnenderweise heiße die eine von ihnen *Χθονία*. Das kann möglich sein, aber wir können es nicht mehr bestimmt sagen. Allerdings wissen wir, daß Dionysos in späterer Zeit einen Tempel auf dem Berge Hyakinthos besaß (vgl. Gruppe *Gr. Myth.* 46). Es läge dann die Möglichkeit nahe, daß Dionysos an Stelle des früher daselbst verehrten Heros, von dem der Berg seinen Namen hatte, getreten ist: auffällig ist jedenfalls, daß nach Philochoros (Fr. 31 *FHG* I 389 = schol. So. *O. C.* 100) Dionysos und den Töchtern des Erechtheus *νηφάλια* dargebracht werden. (Über die *νηφάλια* vgl. auch Tresp *Fragm. d. griech. Kultschriftsteller* S. 64 f.) Aber wir wissen nicht, wo dieser Kult lokalisiert war: älteren Datums dürfte er indessen sein. Göttliche Ehren haben die Mädchen — gleichgiltig unter welchem Namen — jedenfalls genossen: man könnte sich die Entwicklung dieses doppelten Kultus demnach so denken, daß er dem alten Heros und den nach ihm benannten Mädchen ursprünglich auf dem Hyakinthos dargebracht wurde. Der Berg lag ja im Grenzgebiete von Attika und Boiotien: der daselbst heimische Heros wird also um seinen Schutz gegen den Attika drohenden Einfall durch das ihm dargebrachte Opfer gebeten. Später aber, als Dionysos an Stelle des Hyakinthos getreten war, wurde der Doppelkult nach Athen verlegt. Dadurch würde sich zugleich erklären, warum

wird der Hyakinthiden auch in dem unter Demosthenes' Namen erhaltenen Epitaphios gedacht (60,27). Im übrigen vgl. auch das Weitere bei Roscher I 2759.

Σφενδόναι (oder Σφενδονεῖς), wenn darunter in der Tat eine Örtlichkeit in Athen selbst oder in unmittelbarer Nähe der Stadt zu verstehen ist, an Stelle des alten und echten Namen Σφενδαλεῖς trat. Aber bestimmt beweisen läßt sich das nicht, sicher dürfte indessen von allem das eine sein: die Existenz eines sonst ganz verschollenen Heros Τάκινθος im nördlichen Attika und sein chthonischer Kult auf dem nach ihm benannten Berge, an dem auch die nach ihm benannten Τακινθίδες Teil hatten. Welcher Art die Beziehungen zwischen beiden ursprünglich waren, läßt sich für uns nicht mehr feststellen. Dagegen läßt sich unschwer erkennen, warum sie als Töchter des Erechtheus galten. Weil die Sage ging, daß sie durch ihren Opfertod die von Boiotien her drohende Gefahr abgewendet hätten und weil als der Führer der Athener, die das einfallende Heer siegreich überwanden, Erechtheus galt, wurden sie dadurch zugleich Töchter des attischen Landeskönigs. So glaubt man deutlich zwei Phasen dieser Sage unterscheiden zu können, die ebenso wie der vorgriechische Name des Heros ihr hohes Alter erkennen lassen. So würde sich auch erklären, daß Dionysos sich später an Stelle des Hyakinthos gesetzt hat, wie Apollon an die des Androgeos. — Vgl. auch Robert, *Griech. Heldensage* I 142. — Wie der lakonische Hyakinthos zum Vater der Mädchen geworden ist, scheint mir oben einfacher und näherliegend erklärt zu sein, als es kürzlich M. A. Schwartz *Erechtheus et Theseus apud Euripidem et Atthidographos* (Diss. Leyden 1917), 29ff. getan hat. Bedenklich ist seine Annahme, die von Phrynichos und Phanodemos vertretene Version der Sage sei eine zu Ende des 5. Jahrh. erst konstruierte Geschichte mit nationaler, gegen Sparta gerichteter Tendenz, durch die der lakonische Heros als Vater der Mädchen ausgeschaltet und nunmehr der alte Landeskönig Erechtheus an seine Stelle gesetzt werden sollte. Da der älteste Vertreter dieser Version, Phrynichos, der Zeit des peloponnesischen Krieges angehöre, so sei klar, daß der durch ihn geschaffene Haß zwischen Athen und Sparta der treibende Beweggrund hierfür gewesen sei. Der Schluß beruht auf völliger Verkennung der sagengeschichtlichen Entwicklung: in Wirklichkeit ist die Sage von dem attischen Heros Hyakinthos sowie die Überlieferung von den unter Führung des Erechtheus siegreich zurückgewiesenen Einfällen fremder Scharen in attisches Gebiet ganz bedeutend älter als der Peloponnesische Krieg. Die Erinnerung daran wurde aber durch die wiederholten Einfälle der Spartaner während dieser Zeit wieder besonders wachgerufen. Daher erklärt sich auch, daß die Sage, soweit wir es jetzt noch verfolgen können, gerade zu jener Zeit zum ersten Male auftaucht. In diesem Falle hat, wie wir an anderen Beispielen des öfteren noch verfolgen können, die Atthis (hier die des Phanodemos) das alte attische Kolorit der Sage treu gewahrt. Diese epichorische Sagenform wird nicht besonders verbreitet gewesen sein: war der attische Heros Hyakinthos daher weniger bekannt, so lag es nahe, daß in der mythographischen Überlieferung der lakonische an seine Stelle trat. Daß es schon ziemlich früh geschehen ist, zeigt Lykurgos (fr. 67), der die Mädchen als Töchter dieses Hyakinthos bezeichnet. Das hat dann noch später die gelehrte Sagenforschung zum festen genealogischen System ausgebildet, das uns bei Apollodor vorliegt. Denn nun sind die Zahl wie die Namen der Mädchen ganz verschieden. Auch Hygin (fr. 238) kennt Antheis als Tochter des Spartaners Hyakinthos

III.

Doch kehren wir zur Sage von Androgeos wieder zurück: das wegen seiner Ermordung dargebrachte Opfer ist kathartischer Natur, also muß der am attischen Thargelienfeste[1] geübte Brauch, wenn anders er mit Androgeos in irgendeiner näheren Verbindung steht, es auch sein. Daher auch die Feigenschnüre, die den beiden *φαρμακοί* um den Hals gehängt werden. Denn die Feigen haben nach griechischem Volksglauben kathartische oder apotropäische Bedeutung (vgl. Rohde, Psyche II[6] 406f.). Bei der Herausführung der *φαρμακοί* wird die 'Feigenzweigweise' von Flötenspielern vorgetragen: vgl. Hes. *κραδίης νόμος· νόμον τινὰ ἐπικαλοῦσι τοῖς ἐκπεμπομένοις φαρμακοῖς καὶ θρίοις ἐπιραβδιζομένοις.* Die *φαρμακοί* werden mit Feigenästen (*κράδαι*) und *σκίλλαι* gepeitscht, d. h. 'gereinigt', und zwar *εἰς τὸ πέος*: Hippon. fr. 4.5.8.9; der *φαρμακός* heißt deshalb auch *κραδησίτης* (Hes. s. v.). Ihre rein kathartische Verwendung bringt die Feige aber auch in nahe Berührung mit dem chthonischen Kult. Auf den Hermen, jenen primitiven und uralten Grabsteinen, wie sie am Rande der Straße und an den Kreuzwegen stehen, wo die Gottheiten der Tiefe, Hermes und Hekate, sowie die Geister der Toten nächtlicher Weile zum Schrecken der Lebenden, aber auch zu ihrem Schutze, wie Hermes der Geleiter auf Straßen und Pfaden, anzutreffen sind, legt man die den Unterirdischen bestimmten Feigenopfer nieder. Nur wen die wirkliche Not zwingt, wird sie von dort wegnehmen, um damit seinen brennenden Hunger zu stillen, weil sie für Jene bestimmt sind und dem Menschen daher Unheil bringen. Das ist der ursprüngliche Sinn des '*σῦκον ἐφ' Ἑρμῇ· παροιμία ἐπὶ τῶν κειμένων ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν βουλομένων. ὁπότε φανείη σῦκον πρῶτον τῷ Ἑρμῇ ἀνετίθεσαν* (Hes. s. v.). So weist auch dieser Teil des Thargelienbrauches chthonischen Charakter deutlich auf.

Aber sind wir denn berechtigt, das Opfer für Androgeos mit dem attischen Thargelienfeste ohne weiteres in Zusammenhang zu bringen? Man könnte einwenden: von Haus aus haben beide Gebräuche nichts miteinander gemein, weil man aber eine Ähnlichkeit zwischen ihnen wahrzunehmen glaubte, so sind sie zu irgendeiner Zeit in Verbindung

[1] Die an den spartanischen Hyakinthien üblichen Kultgebräuche lassen erkennen, daß wir Hyakinthos für einen in der Erdtiefe hausenden Fruchtbarkeitsgott zu halten haben, und daß jene Riten mit den an den attischen Thargelien üblichen in auffallender Übereinstimmung stehen: vgl. Nilsson a. a. O. 140. — Die bei Apollodor (III 212) mitgeteilten Namen der Hyakinthostöchter: *Ἀνθηίς*, *Αἰγληίς*, *Λυταία* (dafür *Λουσία* Meursius nach Steph. Byz. s. v.) und *Ὀρθαία* enthalten deutliche Hinweisungen auf Fruchtbarkeit. Inwieweit die Namen auf wirklicher volkstümlicher Überlieferung beruhen, können wir nicht mehr feststellen; daß Spuren solcher ihnen tatsächlich zugrunde liegen, möchte man indessen annehmen.

miteinander gebracht worden. Sei es daß die staatlichen ἐξηγηταί des offiziellen Kultus und des Festkalenders das so angeordnet haben, oder die auf deren Aufzeichnungen letzten Endes beruhende antiquarische Forschung sie nachträglich miteinander verkoppelt hat. Dann würde die betreffende Notiz bei Photios, die Sitte habe mit dem Opfer für Androgeos ihren Anfang genommen, dahin zu erklären sein, daß diese Geschichte, als das älteste bekannte Beispiel des Gebrauches, gewissermaßen als die offizielle oder am besten beglaubigte aitiologische Legende seine Erklärung abgebe. Etwa in derselben Weise, wie nach Herodots aus Resten sehr alter und verschiedenartiger Überlieferung künstlich zusammengeschweißtem Berichte der Kult des Zeus Laphystios in Halos (VII 197) seinen Ursprung den Ränken des Athamas gegen Phrixos verdankte, weil Athamas als der Ahnherr seines Geschlechts das älteste Beispiel des merkwürdigen Opferbrauches ist, der fortan in seinem Geschlechte weiter bestand (vgl. Schwenn a. a. O. 43). Oder es wäre in ähnlichem Sinne eine aitiologische Legende, wie die Weihung der lokrischen Mädchen an die Athena von Ilion durch das an Kassandra von Aias verübte Vergehen begründet wird? (Vgl. Schwenn a. a. O. 47 ff. und besonders Wilamowitz, Ilias und Homer 379 ff.).

Aber dieser Auffassung widerstrebt doch entschieden der Charakter des attischen Thargelienfestes überhaupt. Wir wissen (die näheren Nachweise bei Mommsen und Nilsson a. a. O,), daß das Fest an zwei Tagen des nach ihm benannten Monats, des Thargelion (unserem Mai und Juni entsprechend), am 6. und 7., begangen wurde. Der Haupttag war der zweite: ihm, dem eigentlichen Feste, ging am 6. des Monats eine allgemeine Reinigung und Entsühnung des ganzen Volkes durch kathartische Zeremonien von ursprünglich rauhem und finsterem Charakter voraus, die den Zweck hatten, alles Unreine und Befleckende zu bannen. Das geschieht durch die Opferung oder Austreibung der φαρμακοί. Wir sind zwar in keiner Weise darüber unterrichtet, wie lange der erste und ältere Teil des Brauches in Athen bestanden hat, desgleichen ebensowenig darüber, wie und wann der zweite sich später an Stelle des anderen setzte, insbesondere, was mit den aus der Stadt geführten φαρμακοί geschah: aber die parallelen Gebräuche, die uns aus dem ionischen Kulturkreise Asiens sicher bezeugt sind, bestätigen, daß Ähnliches auch für Athen anzunehmen ist; vor allem aber beweisen sie, daß die mit den φαρμακοί vorgenommene Handlung, welcher Art sie auch zu verschiedenen Zeiten in Athen gewesen sein mag, auch dort in ursprünglicher Verbindung mit der Thargelienfeier gestanden hat. Also steht auch das Opfer für Androgeos mit seinen φαρμακοί zu ihnen in gleicher Beziehung. Das führt, da die Thargelien ein Fest zu Ehren Apollons (wie der Artemis) sind, auf die Eigenschaft und

Wirksamkeit des Gottes hin, nach der die Reinigung von Mord ein Teil des ihm geweihten Kultus ist. Das aber weist auf Apollon Delphinios und auf das nach ihm benannte Delphinion hin, eine der ältesten Sühnungsstätten Athens überhaupt. Aigeus, so wurde erzählt, sollte es in der Nähe seines Palastes gestiftet haben (Poll. VIII 119; Paus. I 19, 1; Plut. Thes. 12); dort sollte Theseus den marathonischen Stier geopfert (Plut. Thes. 14), dort vor seiner Fahrt nach Kreta den Bittzweig niedergelegt haben (18), dort von der Tötung der Pallantiden entsühnt worden sein (Poll. a. a. O., Paus. I 28, 1), als deren Genosse Androgeos gilt (Diod. IV 60). Hier, *ἐπὶ Δελφινίῳ*, tagte der Blutgerichtshof, an dem über gerechten Mord geurteilt wurde. Nachdem bereits Toepffer darauf hingewiesen hat (PW I 2145), daß die Verflechtung der Androgeossage in die Thargelienlegende den Beweis für den ursprünglich chthonischen Charakter des Minossohnes liefere, geht nun Gruppe bedeutend weiter (Gr. Myth. 37), der daran erinnert, daß die Grabstätte des 'Erdmenschen' Androgeos von anderen in das Delphinion verlegt werde. Die überaus engen Beziehungen, die zwischen Apollon und Androgeos vorliegen und die im folgenden noch weit deutlicher sich zeigen werden, sind allerdings geeignet, die Vermutung, daß die Blutgerichtsbarkeit an die Grabstätte und den Kult des Androgeos unmittelbar anknüpfe, zunächst glaublich erscheinen zu lassen. Demnach hätte Apollon Delphinios sich nur an die Stelle eines früheren Gerichtsherrn gesetzt. Aber der Vermutung steht, so verlockend sie zunächst erscheint und so gern man ihr folgen möchte, doch ein gewichtiges Bedenken entgegen. Handelt es sich bei Androgeos um 'gerechten' Mord? Dem widerspricht die Sage völlig: und auch mit der Opferung der *φαρμακοί*, die doch ein ritueller Sühneakt ist, hat der Begriff des gerechten Mordes überhaupt nichts zu schaffen. Denn seit wann wäre das schuldige, periodisch wiederkehrende Opfer ein solcher? Auch setzt die Austreibung der *φαρμακοί* ihre Entfernung aus dem Bereiche der Stadt voraus, wo sie keinen Schaden mehr stiften können, nicht aber ihre Opferung an einem in ihm gelegenen Kultorte. Solange sich nicht nachweisen läßt, daß das Gericht über eingestandene, aber gerechte Tötung im Heiligtum des Apollon Delphinios an Stelle eines älteren über Mord überhaupt getreten ist, muß die bestechende Vermutung abgelehnt werden. Zweifellos aber ist der *Δελφίνιος* in Athen ein sehr alter Gott.

Indessen die hier aufgedeckte Spur führt uns noch weiter, nur in anderer Richtung hin. Als *Δελφίνιος* wird Apollon in Knossos auf Kreta verehrt, als der Gott, der über die Stürme und das Meer gebietet, den Schiffern den Weg ebnet. Als solcher gehört er gewissermaßen zu den Meergöttern. Erzählt doch der homerische Hymnos auf Apollon, der Gott habe die Kreter, die Krisa gründeten und seine ersten Verehrer

an den südlichen Abhängen des Parnassos wurden, in Gestalt eines Delphins über das Meer geleitet (*hymn. Hom.* 1, 388ff.: vgl. Preller-Robert I[4] 257). Das ist aber sehr alte und ursprüngliche Vorstellung, denn hier erscheint der Meergott noch theriomorph, als das *μέγα κῆτος* seines Elements. Könnte es dann aber auf Zufall beruhen, daß ähnlich wie im Androgeoskult auch in dem des Apollon so enge Zusammenhänge zwischen Kreta und Athen sich nachweisen lassen und daß beide durch den Sühnebrauch der Thargelien in noch nähere Beziehung zu einander gerückt sind?[1] Aber die Zusammenhänge gehen noch tiefer, wie wir bald sehen werden.

Kehren wir jetzt wieder zum Thargelienfeste zurück. Den zweiten Tag des Festes, den Haupttag, füllten Bräuche freundlicheren Charakters aus, die Darbringung der Erstlinge, die von dem, was die Jahreszeit bot, genommen waren: auch der Erntezweig, die *εἰρεσιώνη*[2], mit Binden und Früchten von allerhand Art beschwert, wird eingebracht. *Θαργήλια* heißt das 'Fest der Erstlinge' (die Nachweise bei Mommsen 480,1). So hat das gesamte Vorerntefest einen eigenartigen Doppelcharakter: auf der einen Seite ist es ein Sühn- und Reinigungsfest, das den Zweck hat, alle bösen und schädlichen Einflüsse abzuwehren; auf der anderen Seite ist es ein fröhliches Erntefest, an dem Apollon für das Gedeihen und den Segen der Felder und Fluren gedankt wird. Steht die eine Hälfte unter dem ängstlichen Zeichen des Unheils, das der zürnende Gott senden kann, wenn die Unreinheit nicht gesühnt und fortgenommen wird, so läßt der andere in der Darbringung der Erstlinge der Flur erkennen, daß das Tabu beseitigt und der durch die Reinigungsopfer wieder versöhnte Gott gnädig und mit vollen Händen den Früchtesegen spendet. In feierlicher *πομπή* werden die Erstlingsopfer einhergetragen, an die sich dann ein Agon anschließt (Aristot. *Ἀθ. πολ.* 56, 5; Dem. 21, 10). Beide werden vom ersten Archon geleitet. In diesen Sühn- und Vegetationsriten prägt sich die gegensätzliche Art der einzelnen Festbräuche aus, gibt sich die Doppelnatur desselben Gottes zu erkennen,

---

[1] Auch auf die Ausführungen H. Useners über Apollon Delphinios (*Sintflutsagen* 145ff.) sei hier hingewiesen, deren Ergebnis er dahin zusammenfaßt (S. 148), es habe früher einen Gott Delphinios gegeben als einen Apollon *Δελφίνιος*, d. h. die an den *Δελφίνιος* geknüpften Vorstellungen seien dem Apollon an sich fremd gewesen und erst nachträglich mit dem Epitheton auf ihn übergegangen. Es ist mir besonders wertvoll, für meine Beobachtungen über die in den Apollonkult übergegangene Verehrung des Androgeos eine aus ganz anderem Zusammenhang genommene Bestätigung nachträglich zu finden.

[2] Über die *εἰρεσιώνη* an den Thargelien vgl. außer Mommsen *Feste* 279, 5; 481 auch Nilsson a. a. O. 116ff., Tresp. a. a. O. 61ff. und besonders Wilamowitz *Ilias und Homer* 433f., der mit glücklicher Hand das Verständnis des reizenden samischen Kinderliedchens (*Herod. *vit. Hom.* 33) erst erschlossen hat.

der das Unheil sendet wie es fernhält, der — zugleich in seiner Eigenschaft als chthonischer Gott — Dürre und Krankheit schickt, wenn man ihm nicht den schuldigen Tribut an Menschenleben darbringt, aber fröhliches Wachstum spendet, wo man frommen Sinnes ihm naht.

In Zusammenhang mit diesen Vorstellungen steht offenbar auch die für Athen bezeugte Zweizahl der *φαρμακοί* wie die verschiedene Farbe der Feigenschnüre, die ihnen beim Opfer um den Hals gehängt werden. Die Erklärung der Helladiosstelle, die schwarzen Feigen seien für die Männer, die weißen für die Weiber da, klingt in seinem Munde nicht weiter befremdlich. Aber sie ist ein platter Rationalismus, der die tiefere sakrale Bedeutung des Unterschieds ganz verkannt und der einem Religionsforscher von heute nicht widerfahren sollte (Schwenn a. a. O. 39).[1] Vielmehr hängt beides, die verschiedene Farbe der Feigen wie die Zweizahl der *φαρμακοί*, zweifellos mit der Doppelnatur des Gottes zusammen, dem das Opfer dargebracht wird, mag man ihn nun Apollon oder Androgeos nennen. Überhaupt ist das Eigentümliche der Sühnopfer, daß man zu ihnen schwarze wie weiße Tiere gebrauchte (Stengel, Griech. Kultusaltertümer[2] 134). Die bekannteste Parallele dieser Art ist das Opfer von schwarzen und weißen Schafen, das auf Anordnung des Epimenides zur Beseitigung des kylonischen *ἄγος* vorgenommen wurde (Diog. Laert. I 110). Man brachte Tiere von beiderlei Farbe nach dem Areiopag, wo an den Altären der Eumeniden die Bluttat begangen worden war. Denn dort haftete das *μίασμα* und hatte sich von dort wie von einem Herde aus über die ganze Stadt verbreitet. Hatten sich die Schuldbefleckten an bestimmten Stellen aufgehalten, hatten sie auch noch lange nach der Tat sich im Lande aufgehalten, wie es hier der Fall war, so konnte man auch bestimmte Plätze entsühnen. So ließ man denn die Tiere frei laufen und überließ es im übrigen den Göttern, sie hinzuführen, wohin sie wollten. Wo ein Schaf sich niedersetzte, wurde ein Altar errichtet, und an diesem ward es geopfert, und zwar keinem bestimmten Gotte, sondern *τῷ προσήκοντι*, dem es zukäme. Daher auch die

---

[1] Befremdlicherweise hat auch H. Usener *Der Stoff des griechischen Epos* (Wien. Sitz.-Ber. ph.-hist. Kl. 137 [1897] III 50 = *Kl. Schr.* IV 255) sich derselben Erklärung des Helladios-Istros angeschlossen; ursprünglich seien die beiden *φαρμακοί* ein Mann und ein Weib gewesen, dann zwei Männer, die durch die verschiedene Farbe der aufgereihten Feigen, die sie um den Hals trugen, zu Vertretern der beiden Geschlechter gestempelt waren; schließlich sei wohl auch nur ein einzelner Mann feierlich durch die Stadt ausgeführt worden. Aber keine der auf alte Gelehrsamkeit zurückgehenden Glossen erwähnt ein Weib als Sühnopfer, immer sind es nur Männer. Ferner ist, wenigstens in Athen, ein einzelner *φαρμακός* an Stelle der zwei, durch mehrfache Zeugnisse gut bestätigten *φαρμακοί* in der Fortsetzung des Gebrauches nie getreten: vielmehr ist ihre Zweizahl gerade für Athen charakteristisch.

Wahl der verschiedenfarbigen Tiere: denn den chthonischen Göttern kommen schwarze, den anderen weiße Schafe zu (Stengel a. a. O. 143). Außerdem wird aber berichtet, daß Epimenides auch Menschenopfer für notwendig erachtet habe: und wirklich bot sich, wie Neanthes von Kyzikos *ἐν β' περὶ τελετῶν* berichtet hat (Athen. XIII 602 c: vgl. Tresp a. a. O. 169) ein schöner Jüngling namens Kratinos freiwillig dar, mit ihm sein Liebhaber Aristodemos. Nach Diogenes Laertius (I 110) heißen die beiden Jünglinge Kratinos und Ktesibios. Die Namen gehören der Legende an, vor allem, was Neanthes über ihren Freundschaftsbund erzählt; wichtig aber ist, daß auch hier die Zweizahl wiederkehrt. Das ist eine sehr erwünschte Bestätigung dafür, daß das Menschenopfer zur Beseitigung des kylonischen *ἄγος* geschichtliche Tatsache ist. So hätten wir auch hier wieder eine Parallele zum Opfer für Androgeos, aus der sich noch weiteres gewinnen läßt.

Es ist ja mehr als bekannt, daß an Stelle des Menschenopfers auch das Tieropfer treten kann. Auf diesem Brauche beruht die Sage, daß an Stelle Iphigeneias die Hirschkuh tritt. Bei der Sühnung Athens durch Epimenides treten der Überlieferung nach beide Arten von Opfer, das Menschen- wie das Tieropfer in Kraft: man wandte also alle nur erdenklichen Mittel an, um die durch den unerhörten Frevel beleidigten und erzürnten Götter wieder zu versöhnen. Beim Opfer für Androgeos bewegt sich der Ritus gewissermaßen auf der Mittellinie: immer sind es zwar nur Menschen wie auch in den Bräuchen der Thargelienfeste anderer Städte. In Athen aber kommt zu der Zweizahl auch die Unterscheidung durch die verschiedene Farbe der Feigenschnüre hinzu[1], an deren Stelle bei den durch Epimenides veranlaßten Opfern die der Opfertiere tritt. Wie das Tier als Ersatz für das Menschenopfer das Spätere ist, so ist die Unterscheidung des zweiten durch die verschiedenartigen Feigen das Ursprünglichere. Auch dieser Vergleich weist auf das hohe Alter der Androgeossage von neuem hin und zeigt, wie zäh in ihm am herkömmlichen Brauche festgehalten wurde. Aber die Vorstellung, die sich an die Farbe der Opfertiere wie der Feigen knüpft, ist die gleiche.

---

[1] Ich will damit nicht sagen, daß in anderen Städten, für die die Sitte der Opferung von *φαρμακοί* bezeugt ist, diese Unterscheidung überhaupt nicht stattgefunden habe; sondern nur, daß der Brauch für Athen ausdrücklich bezeugt ist. Das hängt mit dem anderen, gleichfalls als attisch bezeugten zusammen, wonach es immer zwei *φαρμακοί* sind. Es ist vielmehr nicht ausgeschlossen, daß auch an anderen Stellen des ionischen Kulturkreises, da für ihn die *φαρμακοί* anscheinend vorzugsweise in Betracht kommen, es ähnlich gewesen ist. Denn das Zeremoniell des Sühnopfers wird so tiefgreifende Unterschiede innerhalb der gesamten griechischen Sphäre nicht gehabt haben. Nur ist es auch in dieser Hinsicht wiederum der Vorzug Athens, daß wir über den dort üblichen Brauch besser orientiert sind.

Die schwarzen Feigen werden den chthonischen Göttern dargebracht (vgl. auch Rohde, Psyche II[6] 406), die weißen den anderen. Aber auch das ist noch nicht präzis genug gefaßt: denn beim Opfer für Androgeos wie dem für Apollon an den Thargelien handelt es sich nicht um mehrere Gottheiten, sondern um dieselbe Gottheit, deren doppelgestaltetes Wesen ebenso gegensätzlich ist wie die Riten der beiden Tage des apollinischen Thargelienfestes. Die eine Seite ihres Wesens ist die finstere, schädliche und grauenvolle; hier ist die Gottheit in der Erdtiefe hausend gedacht: ihr gelten symbolisch die schwarzen Feigen. Die andere Seite ist die heitere und freundliche, den Menschen segenbringende: jetzt ist es der das Wachstum der Flur fördernde lichte Tagesgott, ihn deuten die weißen Feigenschnüre an. Ein solcher Gott, und zwar, wie die Sage zäh festgehalten hat, ein ursprünglich kretischer Gott ist Androgeos gewesen. Aber sein Kult fällt mit dem des Thargelienfestes zusammen. Die Erklärung dessen liegt nun auf der Hand und ist unabweisbar: Apollon hat sich an Stelle des alten Gottes gesetzt, der durch ihn zum Heros degradiert worden ist, der im Kerameikos seinen epitaphischen Agon hat. Aber auch der neue Kult hat im Festbrauche der Thargelien den alten doch nicht ganz verdrängen können: ein Residuum ist geblieben, dessen richtiges Verständnis in der antiquarischen Forschung der gelehrten attischen Exegeten sich erhalten und, wenn auch verstümmelt, bis zu uns noch sich gerettet hat. Auch die *πομπή* und der *ἀγών* am zweiten Tage des Thargelienfestes scheinen, wie der Agon im Kerameikos für Eurygyes-Androgeos zeigt, vom alten Kult mit herübergenommen zu sein. Wir sehen nunmehr, daß in diesem Teile des apollinischen Kultus von Attika sich dasselbe vollzogen hat, wie in Sparta mit Apollon und Hyakinthos. So tritt die schon oben angedeutete Ähnlichkeit der Thargelien und Hyakinthien nur noch viel deutlicher hervor: das berechtigt uns, den Kult des Androgeos ähnlich wie den des Hyakinthos der vorgriechischen Bevölkerung Attikas nunmehr zuzuweisen.

IV.

Aber noch besser läßt sich die ursprüngliche Natur des kretischen, nach Attika verpflanzten Gottes herausschälen. Wenn auch sein Kult aus den bereits erwähnten Gründen entschieden nach Attika gravitiert, so hat doch auch seine Heimatsinsel nicht bloß entschiedenen Anteil daran, sondern auch zweifellos das Recht der Priorität. Das zeigt allein schon die Absendung des periodisch wiederkehrenden Tributs nach Knossos. Daß es sich hier ebenfalls um ein Sühnopfer handelt, läßt die Sage im allgemeinen noch sehr deutlich erkennen, sowie ein sehr wichtiger und — wie wir jetzt erst erkennen können — entschieden echter Einzelzug. Den schwarzen und weißen bei den Sühnopfern üblichen Tieren

entspricht nämlich Zug für Zug das schwarze Segel, dessen sich Theseus bei der Fahrt nach Kreta bedient, sowie das weiße Segel, das er im Falle der Überwindung des Minotauros auf der Rückfahrt hissen soll. Wir erkennen nun mit einem Male, daß die Auffassung, nach der das schwarze Segel das Zeichen der Trauer um den Verlust so edler Jugend, das weiße das der Freude und des Jubels über die Bezwingung des Unholdes ist, nur spätere Erklärung sein kann, die an Stelle der ursprünglichen, rein sakral, nicht allgemein menschlich zu gebenden Deutung getreten ist. Im gleichen Sinne ist der weitere Teil der Sage zu verstehen, daß der Sieger — ein echtes Märchenmotiv, das häufig verwandt ist — in der Freude über seine wohlgelungene Tat es vergißt, das Zeichen der Trauer zu entfernen. So wird zugleich der Tod des Aigeus glaublich motiviert. Das alles hat mit der alten Sage, die von der Kretafahrt des Tributs erzählte, nicht das mindeste zu tun. Jetzt tritt vielmehr, wie schon oben angedeutet wurde, die Absendung der Jünglinge uud Jungfrauen in ihrer alten Bedeutung als Sühnopfer in der vollen Tatsache des grausigen Menschenopfers einer uralten Zeit unverfälscht und unvermindert hervor. Jetzt schärft sich uns der Blick noch weiter, so daß wir erkennen können, daß auch der kretische Gott Androgeos — denn ein Minossohn ist er nun nicht mehr — die gleiche Doppelnatur seines Wesens hat, wie der attische Androgeos, wie Apollon, der dort an seinen Platz sich zu stellen gewußt hat. Dem finsteren chthonischen Gotte gelten die Sühnopfer, sie deutet, wie im attischen Androgeoskult die schwarzen Feigenschnüre, das schwarze Segel an, unter dem das Schiff die Fahrt nach Kreta zurücklegt. Nun sind die blutigen Opfer dargebracht, nun ist der Gott wieder versöhnt und gnädig gestimmt: ein weiteres Opfer, die *ἀπαρχή*, folgt, damit der Gott die Fülle des Segens und der Fruchtbarkeit dem Lande spendet. Den weißen Feigenschnüren entspricht das weiße Segel: das Schiff, das unter ihm nach Athen zurückfährt, bringt dem Volke die Gewißheit, daß der Fluch, weil er von neuem gesühnt wurde, von ihm glücklich abgewendet ist.[1] Hier haben wir die alte und echte Sage. Wo hätte in ihr der Minotauros Platz? Schon oben war auf andere Erwägungen hin vermutet worden, daß das Ungeheuer des Labyrinths ursprünglich mit der Sage von

[1] In diesem Zusammenhange gewinnt auch eine merkwürdige Lokalsage von den Erinyen aus dem arkadischen Megalopolis ihre Erklärung (Paus. VIII 34, 1 ff.). Die Göttinnen hießen daselbst *Μανίαι*: sie seien Orestes, um ihn in Wahnsinn zu versetzen, in schwarzer Gestalt erschienen, dann aber in weißer, um ihn davon wieder zu befreien. Es ist die gleiche Doppelnatur der Erinyen, wie die des Apollon Thargelios und seines Vorgängers, des Androgeos: die schwarzen Erinyen sind dieselben, dem Menschen verderblichen und daher grauenvollen Dämonen der Erdtiefe wie die weißen, die ihm Glück und Segen verleihen.

der Absendung des Tributs nichts zu tun habe, daß es vielmehr aus naheliegenden Gründen an Stelle dessen getreten ist, dem das Opfer von Haus aus bestimmt sein mußte, des Androgeos. So schließt sich nunmehr der Beweis, von zwei ganz verschiedenen Seiten aus begonnen, zum Ringe schön zusammen. Im Hinblick darauf ist es dann aber auch unmöglich, das ursprüngliche Menschenopfer im kretischen Androgeoskult in Abrede zu stellen; das schließt aber nicht aus, die spätere Milderung des rohen Brauches in dem von Aristoteles und Philochoros berichteten Sinne anzunehmen. Einen letzten Beweis für meine Ansicht habe ich bis jetzt noch aufgespart: Simonides gab die Sage in einer abweichenden und sehr merkwürdigen Version: nach ihm war das Segel, das Aigeus seinem Sohne mitgab, um es nach geglücktem Wagnis auf der Heimfahrt zu hissen, nicht von weißer, sondern von purpurroter Farbe. (Plut. Thes. 17): *ὁ δὲ Σιμωνίδης* (fr. 54) *οὐ λευκόν φησιν εἶναι τὸ δοθὲν ὑπὸ τοῦ Αἰγέως ἀλλὰ 'φοινίκεον ἱστίον ὑγρῷ πεφυρμένον πρίνου ἄνθει ἐριθαλλοῦ·' καὶ τοῦτο τῆς σωτηρίας αὐτῶν ποιήσεσθαι σημεῖον.* Purpurrote Farbe zum Zeichen des Sieges? Das ist schwerlich richtige Ausdeutung, die auch nicht zum Wortlaut des Fragments gehört, sondern lediglich Zusatz Plutarchs oder vielmehr seiner Quelle ist. Purpur aber ist die im Totenkult übliche Farbe (Rohde, Psyche I⁶ 226, 3): also sind die Insassen eines unter solchem Segel fahrenden Schiffes dem Kultus eines chthonischen Gottes[1] Geweihte, selbst dem Tode als Menschenopfer Verfallene. So gewinnen wir mit dem von Simonides in Wahrheit Gemeinten zugleich neue, erwünschte Bestätigung.

Noch aber fehlt der Schlußstein der ganzen Beweisführung: denn noch stehen zwei wertvolle Zeugnisse aus, die man zwar immer schon angeführt hat, aber in die gehörige Verbindung mit den anderen zu bringen bisher noch nicht verstanden hat. Vermutlich, weil sie späteren Datums sind: aber auch sie gehen auf sehr gute und zweifellos attische Überlieferung zurück. Das ergibt sich allein schon aus Pausanias' Worten, der erwähnt (I 1, 4), im Hafen von Phaleron befinde sich *καὶ Ἀνδρόγεω βωμὸς τοῦ Μίνω, καλεῖται δὲ Ἥρωος. Ἀνδρόγεω δὲ ὄντα ἴσασιν οἷς ἐστιν ἐπιμελὲς τὰ ἐγχώρια σαφέστερον ἄλλων ἐπίστασθαι.* Was hier als ausgesprochen einheimische Tradition bezeichnet wird, das findet seine weitere Bestä-

[1] Es ist hier wohl der geeignete Platz, die Deutung nachzutragen, die Hiller von Gärtringen dem Namen *Εὐρυγύης* gibt (PW VI 1327): „der Besitzer der weiten Saatfelder (*ἡ γύα*) ist der Unterweltsgott oder sein heroischer Stellvertreter". Sie wird jetzt sehr glaublich, anderseits widerlegt sie die unmittelbar vorher ausgesprochene Vermutung Hillers selbst, daß die Identität von Androgeos und Eurygyes schwerlich ursprünglich sei. Wenn beide ihrem Wesen nach dasselbe bedeuten und bereits Hesiod die Identität der beiden bezeugt hat, was nunmehr eigentlich kaum noch bezweifelt werden kann (vgl. oben S. 35), so ist sie jedenfalls sehr alten Datums.

tigung durch Clemens Alexandrinus, der Protr. II 40, 2 unter den *κατὰ πόλεις δαίμονες ἐπιχώριοι* einen Heros aufzählt, der in Phaleron verehrt werde: *τιμᾶται δέ τις καὶ Φαληροῖ 'κατὰ πρύμναν ἥρως'*. Das Scholion gibt die weitere Aufklärung: *ὁ δὲ κατὰ πρύμνας ἥρως Ἀνδρόγεώς ἐστιν, υἱὸς Μίνωος, οὕτως ὀνομασθείς, ὅτι κατὰ τὰς πρύμνας τῶν νεῶν ἵδρυτο. καὶ Καλλίμαχος ἐν δ' τῶν Αἰτιῶν μέμνηται* (fr. 33[b] Schn.). Wenn Kallimachos seiner Erwähnung getan hat, so könnte es allein schon ein Beweis dafür sein, daß auch er eine seltenere und altertümlichere Form der Androgeossage vorgebracht hat. Aber wir wissen weder, wie er des Androgeos Erwähnung getan hat, noch ob er seine Kenntnis der oben erwähnten Atthis des Melesagoras entlehnt hat, wie nach Th. Gomperz' Vorgang (Aus der Hekale des Kallimachos, Wien 1893, S. 7. 12) Wellmann vermutete (Herm. 45, 1910, 558). Auch bezeugt die anfangs besprochene Hesychglosse, die auf Melesagoras zurückgeht, deutlich zweierlei, von den Angaben des Pausanias und Clemens Alexandrinus ganz Verschiedenes: die Identität des Androgeos und des Eurygyes sowie seinen Kult im Kerameikos. Alles aber geht zweifellos auf vorzügliche Überlieferung zurück.

Was über den 'Heros' im Phaleron an den beiden zuletzt angeführten Stellen gesagt wird, bestätigt diese Wahrnehmung. Der von Pausanias erwähnte Inhaber des Altars im Phaleron heißt *Ἥρως*: seinen Namen kannten nur die genau Orientierten, denen auch der Perieget sein Wissen verdankt. Ungleich wertvoller ist das Zeugnis des Clemens, der auch seinerseits aus epichorischer, also vorzüglicher Überlieferung schöpft: auch er nennt — was besonders bemerkenswert ist — den Namen nicht. Nach ihm heißt der *δαίμων* nur '*ὁ κατὰ πρύμναν ἥρως*'. Er ist also der Heros, der seinen Platz am Heck des Schiffes hat, wo das Steuerruder ist und von wo die Fahrt des Schiffes gelenkt wird. Er ist, einem Klabautermann vergleichbar, der göttliche Beschützer des Schiffes, der seinen Lauf durch Wind und Wellen, Klippen und Untiefen sicher lenkt und es in den Hafen wohlbehalten geleitet. Das scheint so ganz außer allem Zusammenhange mit dem zu stehen, was sonst von Androgeos berichtet wird. Daher mag es auch kommen, daß man das Zeugnis des Clemens bisher außer Acht gelassen und ihm nicht die Würdigung, die es verdient, hat zu teil werden lassen. In Wirklichkeit ist auch hier der Zusammenhang auf das beste zu fassen. Das Zeugnis enthält nur eine zwar neue, aber mit seinem sonstigen Wesen und Wirken durchaus übereinstimmende Seite des Androgeos. Die Opfer, welche die Windgottheiten empfangen, zeigen durchaus chthonischen Charakter; ihr Kult hängt mit dem Seelenkult eng zusammen. Sind doch auch die Windgeister im Grunde ursprünglich weiter nichts als die Seelen der Abgeschiedenen, der Vorfahren. Und Menschenopfer an solche verderblichen

Windgeister, um sie zu besänftigen, sind keine Seltenheit. Aischylos nennt Iphigeneia ein 'windstillendes Opfer' (*πανσάνεμος θυσία* Ag. 214), das 'Beschwichtigungsmittel thrakischer Stürme' (*ἐπῳδὸν Θρῃκίων ἀημάτων* Ag. 1418): so deutet er auf die ältere Form der Sage hin, nach der die Opferung der Iphigeneia keinen anderen Zweck hatte als die Windgeister, welche die Fahrt der Flotte in Aulis hemmten, zu versöhnen. So hat nach Neoptolemos' unzweideutiger Erklärung die Opferung der Polyxena den Zweck, der Griechenflotte, die auf Heimkehr drängt, den erwünschten Fahrwind zu verschaffen (Eur. Hec. 534ff.); darum betet der Sohn zur Seele des Vaters, die er herbeiruft, das Opferblut zu trinken:

πρευμενὴς δ' ἡμῖν γενοῦ
λῦσαί τε πρύμνας καὶ χαλινωτήρια
νεῶν δὸς ἡμῖν πρευμενοῦς τ' ἀπ' Ἰλίου
νόστου τυχόντας πάντας ἐς πάτραν μολεῖν.

Darum soll Achilles gewissermaßen auch ein *ἥρως κατὰ πρύμναν* werden und die Griechen wohlbehalten in die Heimat gelangen lassen. An Stelle der Menschenopfer treten auch die Opfer schwarzer Tiere, um die verderblichen Windgottheiten zu besänftigen (Stengel, Gr. Kultusaltert.[2] 112. 115. 134).

Ich denke, die angeführten Stellen genügen, um zu zeigen, wie auch diese Seite im Walten des Androgeos an die andere, die chthonische Seite seines Wesens sich unmittelbar anreiht. Sie hat aber ihre Parallele auch im Apollon Delphinios: auch er ist wie Androgeos der Herr des Meeres und der Winde, der Beschützer der Seefahrenden. Sie schlägt damit eine neue Brücke zwischen dem Apollon von Kreta und dem gleichfalls von daher kommenden älteren Androgeos und läßt nunmehr erst recht erkennen, daß die Verschmelzung der beiden Kulte, die auf attischem Boden schon sehr früh erfolgt sein muß, durch die überaus große Ähnlichkeit beider Gottheiten von vornherein gegeben war. So ist es durch sorgfältige Sichtung und eingehende Erläuterung der Überlieferung schließlich doch gelungen, das überaus schwierige Problem zu einer befriedigenden Lösung zu bringen, bei der man mit Staunen und Bewunderung wahrnimmt, wie uralte religiöse Vorstellungen durch Jahrhunderte hindurch zäh festgehalten und getreulich — soweit man es eben vermag — weiter überliefert werden.

Nachtrag zu S. 41. Nachträglich sei verwiesen auf die Abhandlung von L. Malten, Leichenspiel u. Totenkult (Röm. Mitt. XXVIII/IX 1923/4, S. 300ff.): der im *ἀγὼν ἐπιτάφιος* Unterlegene gilt ursprünglich als Opfer des Toten. Das trifft namentlich für den Speerkampf zu: wenn seine Darstellung im Ψ das verwischt, so bezeugt sie nur das hohe Alter der Sitte, die auf dem Wege über Etrurien auch bis nach Rom und Kampanien eindringt und bis tief in geschichtliche Zeit hinab dort ungeschwächt ihren alten blutigen Charakter beibehält.

Meister Eckeharts Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten.

In Umrissen dargestellt von **Max Pahncke** in Neuhaldensleben.

(Fortsetzung und Schluß von S. 15 ff.)

Ich versuche nun zunächst diese von E. selbst namhaft gemachten Bezeichnungen für das *aliquid in anima* durch eine Reihe wichtiger und über seinen Charakter weiterhin aufklärender Stellen zu belegen.

I. E. redet von einem *lieht*:

1. an der wichtigen schon oben einmal herangezogenen Stelle Pf. 193, 16 ff. (in nr. 60), die vollständig lautet: *ich han etwenne gesprochen von einem liehte, ist in der sele, daz ist ungeschaffen und unschepfelich. Diz selbe lieht pflige ich alwege ze rüerende in miner predie, unt daz selbe lieht nimet got ane mitel ... bloz ... dirre funke ... enwil niht dan got bloz. ...*

2. Langenberg 191, 17 f. (in *Sub umbra etc.*): *dat spreken die meysteren, dat eenre cunne lieht si in der zielen ... dit lieht is een ingegaten lieht sonder mittel van gade in die ziele ...*

An beiden Stellen erscheinen die Bezeichnungen „Licht“ und „Funke“ nebeneinander.

II. E. redet von einer *kraft:*

1. An der oben schon einmal herangezogenen Stelle Jundt 268, 5 f. (in nr. 11), die vollständig lautet: *ain kraft ist in der sele, (von der ich och me gesprochen han), und were die sele alle also, so waer si ungeschaffen und unschöpflich. Nuo enist des nit an dem andern taile: ... da rüret si geschaffenhait und ist geschaffen vernunftichait ... dise chraft die nüst got blosz ... in seinem istigen wesen. ..*

2. Pf. 63, 27 f. (in nr. 12): ... *ist ein kraft in der sele, (von der sprach ich, do ich nu hie brediete), die ist als abegescheiden und alse luter in sich selber und ist sippe götlicher nature. ...*

3. Pf. 158, 24 f. (in nr. 47): *ein kraft ist in der sele, diu ... hat niht gemein mit dekeinem dinge: wan ... alleine got liuhtet bloz in die kraft. ...*

4. Pf. 256, 30 f. (in nr. 80, aus welcher Predigt oben schon eine andere Stelle verwendet worden ist): *ez ist ein kraft in der sele, diu ist witer denne der wite himel* ... und 258, 18 f.: *ez ist ein kraft in der sele, und niht alleine ein kraft, mer: wesen! und niht alleine wesen, mer: ez loeset wesen ... dar in niht mac kein creature ... got der mac alleine dar in mit siner blozer götlicher nature. ...*



Man beachte das *in der sele,* das die Überlieferung fast überall gut erhalten hat, und dessen Berechtigung im Vorhergehenden so vielfältig nachgewiesen ist, daß ich jetzt wohl ohne Widerspruch zu erregen behaupten darf, daß einzelne anderslautende Stellen, wie z. B. Pf. 297, 24f. (in nr. 90) danach richtig gestaltet werden dürfen.

III. E. redet von einem *funken:*

1. Pf. 286, 16f. (in nr. 88): *do got geschuof alle creaturen . ., hete do got niht vor geborn etwaz, daz ungeschaffen were . . . daz ist der funke . . .*

2. Langenberg 196, 10f. (in *Sub umbra illius etc.*): *dat die geest ouertrede alle creaturen . . . ende laet sick in dat blote wesen des innersten syns geestes, dat daer is die voncke des geestes.*

3. vor allem aber in den wichtigen E.-Zitaten im Traktat *Beati oculi etc.* des Eckehart v. Gründig. In meinen *Eckehartstudien* S. 37 heißt es dort: *meister Eckart . . . seecht, dat yet si in der zielen, dat soe hoe ende soe edel si: also als got sonder al namen si, also is dit sonder al namen. Ende sprict . . . dat die ziel in desen flele si een* vonck *gotlicker natueren . . . dit is soe edel ende is gade also gelijc ende is soe veer verheuen bouen zijt ende bouen stat ende om is vremde allet dat gescapen is . . .; wat got nem buten desen edelen* vonck *der zielen, dat moest hi nemen von node gescapen . . .; buten desen* voncke *en is got niet in der warheit, ende wie got vinden wil, die soek en in desen* voncke, *want in desen* vonck *is een die geest ende got. Wanner hem got nemt in desen* vonck, *soe nempt hem seluen dese* vonck; *wanner dat hem dese* vonck *nemt in gade, soe nimt hi hem seluer luter got.*

IV. E. redet endlich[1], entsprechend der Schlußwendung der oben mitgeteilten Stelle in Pf. nr. 8, von einem „Etwas", das keinen Namen habe:

1. in den eben mitgeteilten E.-Zitaten im Traktat *Beati oculi etc.: dat yet si in der zielen, dat . . . . soe edel si: also als got sonder al namen si, also is dit sonder al namen. .*

2. Pf. 306, 9f. (in nr. 94): *einz ist in der sele, in dem got bloz ist, unde die meister sprechent, ez si namelos und ez enhabe keinen eigenen namen . . . ez ist noch diz noch daz . .*

* * *

Dieses „Etwas" ist göttlichen Ursprungs: *wan also luter und also frisch, als es ane underscheit von got fliuzet, alzo luter fliuzet diu sele uz got*[2]. Im Hinblick auf diesen ungeschaffenen Funken aus Gott, den dieser in die Seele „eingegossen" oder „geboren"[3] hat, kann Eckehart erklären, was auf ihre geschaffenen Kräfte natürlich nicht zutrifft: *got hat si ane underscheit geschaffen*[4], wobei das zwiespältige Wort „geschaffen" nicht zu umgehen ist.

---

[1] Den Ausdruck *hütte des geistes* vermag ich nicht einwandfrei zu belegen. Er lautet richtig gelesen wohl *huote* = *custos* des Geistes. (Handschriftl. Bemerkung von Geh.-Rat Strauch.)

[2] Pf. 236, 7 in nr. 75. [3] Langenberg 191, 17 u. Pf. 286, 16. [4] Pf. 236, 1.



Der Rückverweis: *als ich me gesprochen han, daz die sele [von] got ane underscheit geschaffen ist*[1], erweist, daß dies Thema von E. häufig behandelt worden ist. Es ist die Anschauung, von der das „Wilde“ bei Seuse sagt: *ich han vernomen, daz ein hoher meister si gewesen, und daz der absprechi allen underscheit*[2]. Mit der richtigen Einschränkung könnte man also verallgemeinernd geradezu sagen: *soe is een werc ende een wesen got ende die ziele.*[3] Und wieder anders gewendet erscheint der Gedanke des öfteren in der großen Predigt vom Reiche Gottes, die Jostes aus einer Nürnberger Handschrift mitteilt. Nicht nur: *alhie ist die sele got .... und gebraucht alle dinge als got,* sondern weitergeführt: *dorum alles daz hie gesprochen ist vom reich gots ... daz selb mag man sprechen in der warheit von der sele,* ja: *hie ist die sele und gotheit ein; alhie hat die sele funden, daz si ist daz reich gotes!*[4] Immer neue, immer kühnere Formen des Ausdrucks für diese Tatsache findet E.: *die nu got soeken wil ende vinden, die sal got soeken in hem seluen, want got is daer in*[5], oder an anderer Stelle: *diu liute sprechent dicke zuo mir: bitent für mich! So gedenke ich: warumbe gant ir uz?! warumbe blibent ir niht bi iu selbent unde grifent in iwer eigen guot?! ir tragent doch alle warheit weselich in iu.*[6] Oder endlich: *got en wort van niemant vonden dan van hem selven!*[7. 8]

[1] Jostes 77, 30 in nr. 44.

[2] Bihlmeyer 354, 5 u. 6.

[3] Langenberg 203, 30 in *Doe christus etc.*

[4] Jostes 96, 27; 89, 4f.; 96, 30f. in nr. 82.

[5] Langenberg 203, 9f.

[6] Pf. 67, 16f. in nr. 13.

[7] Langenberg 203, 16.

[8] Nachdem dieser Begriff des *aliquid in anima* bei E. als grundlegend festgestellt ist, erhebt sich die weitere Frage nach seiner Geschichte, die natürlich über den Rahmen dieser Arbeit hinausführt. Es würde sich in einer Geschichte dieses Begriffes natürlich darum handeln, ihn vor der Verwechslung oder Vermischung mit den vielen ähnlichen zu bewahren, vielmehr das unterscheidende Merkmal jedes dieser Begriffe herauszufühlen und festzustellen. Wie schwer das ist, mögen zwei Stellen aus Tauler und H. v. Fritzlar zeigen, die eine große Reihe solcher Begriffe unterschiedslos vor uns ausbreiten: *von diesem inwendigen adel, der in dem grunde lit verborgen, hant vil meister gesprochen, beide alte und nuwe: bischof Albrecht, meister Dietrich, meister Eghart. Der eine heisset es ein funke der selen, der ander ein boden oder ein tolden, einer ein erstekeit, und bischof Albrecht nemmet es ein bilde, in dem die heilige drivaltikeit gebildet ist* (Vetters Ausg. 347, 9ff.) .... Und: *etlich heizzen disen funken ein haven der sele, andere worbele (wortzele?) der sele, ein gotechen in der sele, ein antlitze der sele, intellectus, ein instende craft in der sele, sinteresis, daz wo der sele, nirgen der sele* (Pfeiffer I, 32, Z. 21f.) .... Wenn nun gar E. selbst in seiner Kölner Erklärung vom *aliquid in anima etc.* noch sagt: *intelligo etiam secundum doctores meos collegas,* dann sinkt angesichts dieser Fülle von Erscheinungen Büttners kühne Behauptung, diese Anschauung Eckeharts „berge die grundlegende Abweichung von aller bisherigen Scholastik und Mystik“ (I, XXXIV), in nichts zusammen. Damit wird — glücklicherweise! — auch die schwerwiegende Folgerung hinfällig, die Büttner aus dieser falschen Annahme zieht, daß nämlich diese Anschauung „der Quell und Mittelpunkt der Gedanken-

Die ethische Forderung: *abegescheidenheit.*

Der Begriff der *abegescheidenheit* läßt sich im Gegensatz zu den beiden anderen Grundbegriffen der Lehre von der Geburt Gottes im

---

welt" E.'s wäre. Es wäre ja auch seltsam, wenn eine psychologische Voraussetzung und nicht vielmehr das Ziel dieses Vorganges der „Quell und Mittelpunkt" eines Vergottungsprozesses wäre.

Aber nicht nur im großen verfährt Büttner so willkürlich, sondern auch im kleinen und einzelnen. Z. B. nennt er das *aliquid in anima* E.'s stets „Seelengrund", ein Ausdruck, den man in meiner oben gegebenen Übersicht über eine ganze Reihe von Bezeichnungen für dasselbe Ding vergeblich suchen, und der in der vielartigen E.-Überlieferung gelegentlich vielleicht einmal, aber doch wohl nur als Ausnahme, auftauchen wird. Vielmehr ist dieser Ausdruck, wie ein Blick ins Register der Vetterschen Taulerausgabe zeigt, völlig bei diesem heimisch. Nach A. Vogt-Terhorst (*Der bildliche Ausdruck in den Predigten Taulers.* Marcus. Breslau 1920 = *Germ. Abh.* . . ., herausg. v. Fr. Vogt, Heft 51, S. 27) begegnet der Ausdruck *grunt* für das Geistige im Wesen des Menschen dort nicht weniger als 394 mal! „Nie wird der Ausdruck *grunt* mit dem Ausdruck *wesen* zusammengestellt." Darauf hatte auch schon Denifle in der Einleitung zum *Buch von geistlicher Armut* XXXVI aufmerksam gemacht: „Tauler schwankt auch nicht in Betreff der Angabe des Orts in der Seele, wenn man so sagen darf, wo die Geburt geschieht, d. h. zwischen den Ausdrücken *wesen* und *grunt* der Seele. Er gebraucht meist *grunt* der Seele, das *Buch von geistlicher Armut* meist *wesen* der Seele." Da Büttner diesen Ausdruck nun begreiflicherweise bei E. so gut wie gar nicht vorfindet, so erklärt er zunächst, daß „dieser wichtige Punkt durch mangelhafte Auffassung der Nachschreiber wie durch Willkür und Unverstand späterer Abschreiber in unserer Überlieferung am schlechtesten weggekommen sei" (I, 213). Dann aber macht es ihn gar nicht stutzig, daß er diesen sonst bei E. vermißten Begriff in den Predigten Pf. nr. 1 bis 4 plötzlich reichlich vorfindet. Die Ausnahme wird zur Regel gemacht. Dann ist dieser Ausdruck eben „bei den meisten übrigen Predigten ergänzend hinzuzunehmen." Wir müssen natürlich aus dieser auch von Büttner empfundenen Sonderstellung der Predigten Pfeiffer nr. 1 bis 4 den umgekehrten Schluß ziehen, nämlich daß diese sowieso auf der Grenze zwischen E.- und Tauler-Überlieferung stehenden vier Predigten nicht recht in die sonstige E.-Überliefernng passen wollen, daß sie also mindestens in der vorliegenden Form wohl kaum für M. E. in Anspruch genommen werden dürfen. Wenn eine Beziehung dieser vier Predigten vom Seelengrunde zu dem, dessen Eigentum dieser Begriff sonst ist, zu Tauler, nicht möglich sein sollte, muß eben eine andere Lösung dieses Rätsels gesucht werden. Es ist um so notwendiger, diese vier Predigten bis zur Klärung der Frage ihrer Herkunft vorläufig einmal aus der E.-Überlieferung auszuschalten, als gerade sie das merkwürdige Glück genießen, bei der Darstellung eckehartischer Gedanken immer wieder in erster Linie befragt zu werden! So schreibt z. B. die erwähnte A. Vogt-Terhorst a. a. O. S. 28: „Eckhart liebt diese Verbindung *grunt* und *wesen* sehr." Sie stützt sich für diese seltsame Behauptung — ausschließlich! — auf Pfeiffer nr. 1—4, nämlich die Stellen 10, 35; 12, 31, 33 und 34 und 13, 37, an welch letzteren beiden Stellen indes der Ausdruck *wesen* fehlt, so daß nur der *grunt* Taulers, und einzig und allein für die Stelle 10, 35 in Pf. nr. 2 die Verbindung *grunt* und *wesen* übrig bleibt.

Gerechten, die sich erst allmählich bei ihm entwickeln, von Anfang an bei E. feststellen. Nur die Bezeichnungen weniger als die Folgerungen wechseln mit der Zeit mit der steigenden Freude an der Ausdrucksgestaltung. Da der Begriff schon vor E. und erst recht nach ihm eine große Rolle spielt, bedarf es besonderer Vorsicht bei der Feststellung der eigentümlichen eckehartischen Ausdrucksform.

Schon die *rede der unterscheidunge* aus E.s Frühzeit enthalten den Begriff *abegescheidenheit* und umschreiben ihn mannigfaltig: *der sinen willen unde sich selber lat, der hat alle dinc gelaten;* der Mensch soll *ime selben und allen werken enpfallen; arm von geiste* sein; sein *gemüete* soll *bloz und ledig* stehen.[1]

Nicht minder ausführlich erörtert Eckehart den Begriff in dem deutschen Hauptwerke seiner mittleren Zeit, in seinem *buoch der götlichen troestunge;* denn: was allein kann trösten? Im Grunde nur *abegescheidenheit!* Und so wiederholt sich diese Forderung in verschiedenen Tonarten: *herumbe sol der mensch geflissen sin, daz er sich entbilde sin selbes und aller creature;* das Ziel ist: *sinen naturlichen willen ze lassene unt sich sin selbes vercihen und alcemale usgan.*[2]

In Eckeharts Spätzeit endlich — deren Kennzeichen für mich die im folgenden Kapitel dargestellte Lehre vom *unigenitus filius dei* ist — sind alle Ausdrücke bis zum Paradoxen verschärft, werden alle Konsequenzen gezogen und alle Rücksichten fallen gelassen. Das gilt auch für die Entwicklung unseres Begriffes.

Zwei der gewichtigsten Predigten aus Eckeharts Spätzeit gestatten es uns, diese Entwicklung bis zu Ende zu verfolgen.

Ausführlich behandelt wird unser Thema in der schon erwähnten großen Predigt vom Reich Gottes, das der Mensch suchen soll.

Da soll die Seele erst einmal *ausgen . . . aus dem wesen irr geschaffenheit, der mensch sein selbs ledig* stehen. Dann wird die *leiplich uebung* beiseitgeschoben, weiter verlangt, *daz der mensch ledik ste der tugent,* bis die letzte Konsequenz gezogen und gefordert wird, *daz si got im selber laze und ste sein ledig.* Das bedeutet, daß die Seele *stirbet iren hohsten tot* und endlich *ist begraben in der gotheit.*[3]

Durch alle Grade wird also in dieser bedeutsamen Predigt die *abegescheidenheit* hindurchgeführt.

In der großen Predigt von der Armut des Geistes aber wird die *abegescheidenheit* durch eben diesen Begriff noch weiter geführt. Ein „armer Mensch" ist einer, *der niht enwil . . . ., der niht enweiz . . ., der*

[1] Pf. 547, 13; 545, 38; 574, 6; 576, 5; 565, 1 usw.

[2] Ausg. v. Strauch 9, 14 u. 29, 26.

[3] Jostes nr. 82: 91, 13; 91, 16; 91, 35; 92, 32; 93, 8 und 26; 95, 29; 95, 35.

niht enhat. Immer höher steigert E. den Begriff: *das ist armut des geistes, daz der mensch . . ledig stande gotes und aller siner werke*; darum will er Gott bitten, *daz er mich quit mache gotes!* [1]

Es lohnt, von diesem Gipfel aus einmal rückwärts zu blicken auf die ersten Anfänge eben dieses Begriffs der Armut des Geistes in E.s Frühzeit, auf die vorher hingewiesen worden ist. Von hier aus wird E.s innere Entwicklung verständlich.

Bei aller Verschiedenheit des Ausdrucks und des Grades der Steigerung bleibt aber die *abegescheidenheit* E.s im Grunde genommen immer dieselbe, und eine Formel wie die, *daz der mensche lidig werde sin selbes und aller dinge* [2] aus der eingangs verwerteten, den Inhalt der Predigt Eckeharts umschreibenden Stelle paßt überall in den eben gespannten Rahmen unseres Begriffes.

Selbstverständlich werden in dem umschriebenen Bezirk in glaubwürdig echten Texten auch noch andere Ausdrucksformen für die *abegescheidenheit* erscheinen [3]. So fordert Eckehart z. B., daß *ich uztrage und uz wirfe, was in mir ist* und weiter: *so muoz in mir kein gelich sin offen noch kein bilde.* [4] Aber ein wesentlich neuer Zug würde durch eine Vermehrung der Belegstellen wohl nicht eintreten. Ja würde sich ein solcher einstellen, so würde der Text sich eben dadurch leicht verdächtig machen. [5]

Das religiöse Ziel: *unigenitus filius dei.*

Die Lehre vom *unigenitus filius dei* ist nicht von Anfang an bei E. vorhanden, sondern kommt erst langsam bei ihm zur Entwicklung. E.s Frühzeit, den *rede der underscheidunge*, fehlt sie noch völlig. Aber in seiner mittleren Zeit sind die Ansätze zu ihr schon vorhanden, wie das *buoch der goetlichen trostung* beweist. Es heißt dort: *unt darnach wir neher sint dem einen, darnach sin wir werlichen gotes sune und süne* und *daz ein guot mensch, von gueti unt in got geboren, trittet in alle die eigenschaft goetlicher nature.* [6] Aber noch bleibt die ganze Gedankenreihe im Hintergrund, noch bleibt es bei der Mehrzahl *süne* und erfährt der Gedanke

[1] Pf. nr. 87: 280, 27; 282, 3; 282, 37; 283, 20; 283, 38.

[2] Pf. 91, 24.

[3] Von den größeren Einheiten bei Pfeiffer trägt Traktat nr. IX geradezu die Überschrift *von abegescheidenheit,* entwickelt aber so wenig die eben festgestellten Bilder, Paradoxe usw., daß ich auch von dieser Betrachtung aus gar keine innere Nötigung sehe, ihn für Meister Eckehart in Anspruch zu nehmen.

[4] Pf. 40, 30 u. 40 in nr. 7.

[5] So will es mir z. B. fraglich erscheinen, ob Stellen wie Pf. 21, 17f., in denen vom „Schweigen der Kräfte" die Rede ist, hierher gehören. Dieser Bilderkreis (aus Pf. 1—4) scheint mir ebensowenig charakteristisch für Eckehart wie die Lehre vom Seelengrund dieser Predigten.

[6] Ausg. v. Strauch 26, 28f. u. 28, 2f.

keine paradoxe Zuspitzung und damit gefährliche Wendung. Bis eines Tages in E. eine Erkenntnis durchbricht ....! Ein glücklicher Zufall hat uns die Predigt erhalten und in ihr die Stelle — obgleich verkümmert —, an der E. zum ersten Male diese neue Erkenntnis seiner bisherigen gegenüberstellt: *ich gib in das ewig leben* ist das Thema: *daz ist daz selb, daz der sun hat in dem ersten auzburch und in dem selben grund .... da er sein eigen wesen inn besitzet ... Disen sin hab ich etwen gesprochen gemeinlich.* Es ist die Anschauung des Buches *der goetlichen trostung.* Und nun fährt E. fort: *aber hinnach las ich in und leit eigentlich in der latine:* — und nun folgt die von einem Schreiber entweder mißverstandene oder mit Absicht verderbte sinnlose Stelle: *alz ich immer gesprochen han: du bit* [sic!] *in selber und sprich chuntlich auf minen lip.*[1] Einer früher geäußerten Ansicht stellt Eckehart hier eine neue gegenüber. Sie muß etwas Erschreckendes an sich haben, daher die Aufforderung: *disen sin sprechent küenlichen uf minen lip*[2], wie die Wendung besser überliefert in dem Fragment der Predigt bei Pfeiffer lautet. Das Erschreckende liegt in der Gleichsetzung der Seele mit Gott, wie wir sie in der schärfsten Zuspitzung der Lehre vom *aliquid in anima* bereits kennen gelernt haben und im folgenden noch kennen lernen werden: etwa: *du bist er selber!* Natürlich hat E. diesen Sinn nicht *immer,* sondern umgekehrt höchstens *nu mer*, also neuerdings mehrfach, gepredigt. So steht diese Predigt auf der Wende von der mittleren zur Reifezeit Eckeharts, eröffnet also die Periode der Verkündigung des *unigenitus filius dei* und ist ein wichtiges Merkmal der allmählichen Entwicklung dieser Lehre.

Auf diese innere Entwicklung der Lehre *vom unigenitus filius dei*, von der Vergottung, werfen auch einige andere Predigtstellen ein interessantes Streiflicht, in denen die neue Erkenntnis bei Eckehart zwar zum Durchbruch kommt, er sie aber noch sehr vorsichtig ausspricht und die Verantwortung für sie noch Autoritäten zuschiebt:

Pf. 199, 3ff. (in nr. 63): *und also ist daz wort Augustini ze versten, daz er sprichet: swaz der mensche minnet, daz ist der mensche. Minnet er einen stein, er ist ein stein, minnet er einen menschen, er ist ein mensche, minnet er got — nu getar ich niht fur baz gesprechen: wan spreche ich, daz er got danne were, ir möhtet mich versteinen; aber ich wise iuch uf die geschrift ....*

Pf. 86, 28ff. (in nr. 20): *Augustinus sprichet: recht als du minnest, also bist du: minnest du erden, so bist du irdensch, minnest du got, so wirdest du götlich. Minne ich denne got, wirde ich denne got? Des enspriche ich niht, ich wise iu die heiligen geschrift: got hat in dem wissagen gesprochen: ir sint gote unde sint kinder des obersten ...*

Und schließlich schon etwas schärfer:

---

[1] Jostes 11, 20f. in nr. 15. [2] Pf. 225, 3.

Jostes 110, 16ff. (in nr. 4 des Anhangs): *Sanctus Augustinus sprichit: waz dy sele mynnet, deme wirt si gelich. Mynnet si erdische ding, so wird si erdisch, mynnet si got — so mochte man fragen: wirt si danne got? Spreche ich daz, daz ungeleupliche lut den, di czu krancken sin haben und isz niht vornemen?!* (soll ich es wagen, schwächlichen Gemütern, die es doch nicht begreifen können, etwas so Unerhörtes zu predigen?!) *Mer: sanctus Augustinus sprichit, ich inspreche nicht; mer: ich wise uch czu der schrift, di da sprichet: ich habe gesprochen, daz ir gote sit!*

Damit sind wir an der Schwelle der Reifezeit Eckeharts angelangt und treten ein in dessen letzte Periode, die der *unigenitus filius dei* beherrscht.

* * *

In der Bulle Johannes' XII. vom 27. März 1329 ist die Lehre vom *unigenitus filius dei* in 6 von 28 dort aufgeführten Sätzen als eckehartisch urkundlich verbürgt und als eigenartig, ungewöhnlich, unerhört, als ketzerisch aus den Anschauungen ihrer Zeit herausgehoben. Diese 6 Sätze bilden eine sichere Grundlage, von der eine Darstellung dieser Lehre ausgehen kann. Ich beginne die folgende Auslese von Belegstellen für diese Anschauung mit einer besonders geeigneten Stelle aus einer zweifellos echten E.-Rede: *der vater gebirt sinen sun in der ewikeit ime selber gelich .... mer: er hat in geborn in miner sele .... unde gebirt der vater sinen sun in der sele in derselben wise, als er in in der ewikeit gebirt .... der vater gebirt sinen sun ane underlaz; unde ich spriche mer: er gebirt mich sinen sun unde denselben sun .... da ist ein leben unde wesen .... also was got würket, daz ist ein, darumbe gebirt er mich sinen sun ane allen unterscheid.*[1] Das gesperrt Gedruckte ist einer der zuvor angekündigten Sätze der Bulle, nämlich nr. 22: *pater generat me suum filium et eundem filium. Quicquid deus operatur, hoc est unum, propter hoc generat ipse me suum filium sine omni distinctione.* Natürlich erzeugt der Vater *me suum filium et eundem filium* nur im „abegescheidenen", im „gerechten" Menschen. Von ihm heißt es im 21. Satze der Bulle: *homo nobilis est ille unigenitus filius dei, quem pater eternaliter genuit,* und noch kürzer im 20. Satze: *bonus homo est unigenitus filius dei.* Letzterer Gedanke weiter ausgeführt und in seine Konsequenzen verfolgt erscheint im 11. Satze der Bulle in der Gestalt: *quicquid deus pater dedit filio suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit mihi,* und ähnlich im 12. Satze: *quicquid dicit sacra scriptura de christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine;* ohne Hervorhebung des „Sohnes", allgemeiner gefaßt, endlich im Satz 13 der Bulle: *quicquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini justo et divino.* An diese

[1] Pf. 205, 1ff. in nr. 65.

grundlegenden Sätze der Bulle reihe ich nun alle mir erreichbaren klaren und unzweideutigen gleichlautenden Bekundungen aus den deutschen E.-Reden, deren reizvoll wechselnder Wortlaut immer den einen Brennpunkt umspielt und den Vorgang im einzelnen weiter klärt:

1. *sehent, brüeder, welche minne uns got gegeben hat, daz wir geheizen sin der sun gotes unde sin* (Pf. 40, 20f. in nr. 7).

2. *daz wir in dem sune geboren werden und daz selbe werden, daz der sun ist* (Pf. 191, 4f. in nr. 59).

3. *nu sol der mensch also leben, daz er ein si mit dem eingebornen sune und daz er der eingeborne sun si* (Pf. 266, 2f. in nr. 83).

4. *har inne ist ze verstanne, daz wir sin ein einig sun, den der vater ewicliche geborn hat* (Pf. 285, 14f. in nr. 88).

5. *allez daz denne got ie gegap sinem einbornen sune, daz hat er mir geben alse vollekomenliche* (Pf. 56, 18f. in nr. 10),

6. *der mensche nimet, da der sun nimet und ist der sun selber . . . wellent ir got bikennen, so süllent ir niht alleine gelich sin dem sun, sunder ir sont der sun selber sin* (Pf. 70, 12ff. in nr. 14).

7. *sol der mensche got bekennen . . . . so muoz er . . . einiger sun sin mit kristo des vater . . . . welt ir selic sin, so müezet ir ein einiger sun sin; niht vile sune, mer: ein sun* (Pf. 157, 27ff. in nr. 47).

8. *hete er tusend süne, die müesten von not alle ein sun sin* (Pf. 167, 10f. in nr. 50).

9. *ic en spreke nit alleen, dat got synen soen gebare in my; mer ic spreke, dat [got] gebeert my sinen soen* (Langenberg 198, 18f. in Vidit Jhesus etc.).

10. *der vater gebirt sinen sun in dem ewigen verstentnisse; und also gebirt der vater sinen sun in der sele als in siner nature . . . . da der vater sinen sun in mir gebirt, da bin ich der selbe sun und niht ein ander . . . darumbe sin wir süne in disem sune unde derselbe sun* (Pf. 137, 8ff. in nr. 40).

11. *allez daz der vater hat und daz er ist: diu abegrundekeit gotliches wesens unde gotlicher nature, daz gebirt er zemale in sime eingebornen sune . . . daz hat er uns geoffenbaret, daz wir der selbe sun sin* (Pf. 234, 1ff. in nr. 74).

12. *got der ewic vater: die füllede und den abegrunt aller siner gotheit daz gebirt er hie in sinem eingebornen sune und daz wir der selbe sun sin* (Pf. 261, 24f. in nr. 81).

13. *got wirket alliu siniu werc darumbe, daz wir der einborne sun sin . . . . unde leret uns, daz wir derselbe sun sin* (Pf. 309, 33ff. in nr. 96).

14. *nement es, da ich es nime, das ist in demselben ursprung, da ich es nime; in dem grund, da ich und der vater ain weslich art sind; in dem usflusz, da ich ewiclich von dem vater flusse . . . . und darumb: solt du es nemen, so muost du der selb sun sin des vaters* (Jundt p. 275, 8ff. in nr. 14).

15. *die sel hat nit undeschaides von unserm herren Jhesu Christo . . . . und alles was man mag sprechen von unserm herren Jhesu Christo, das moecht man och sprechen von der sele* (Jundt p. 264ff. in nr. 10).

16. *wan denn got in dem grunde . . . . ewiclich inne bleibend ist und ich in im, ain grund und derselb christus* (Jundt p. 261, 34f. in nr. 9).

17. *darumbe: wilt du derselbe krist sin unde got sin, so* usw. . . . . *und also bin ich weslich der einige sun und kristus* (Pf. 306, 33 u. 307, 14 in nr. 94).

Endlich mit dem Hinweise darauf, daß er das Thema öfter behandelt hat:

18. *als ich han niuweliche gesprochen: der vater hat niht dan ein einigen sun; und als vil* usw. . . . *also vil wirt der sun in uns geborn, unde wir werden geborn in dem sune unde werden ein sun . . . . so enist da niht dan ein sun in eime wesene unde daz ist gotlich wesen!* (Pf. 147, 37 ff. in nr. 43).

Kann die Seele durch den beschriebenen Prozeß *eingeborner sun, christus* werden, so ist sie eben damit Gott geworden. Und so wird gelegentlich die Mittelsperson einfach fallen gelassen und unmittelbar von der Vergottung gesprochen, z. B. in der Predigt vom Reich Gottes, wo es heißt: *got der ist dorum worden ein ander ich, uf daz ich wurd ein ander er, also spricht sant Augustinus: got ist mensch worden, uf daz der mensch got würd.*[1] Den gleichen Gedanken in gleicher Form bringt eine von Langenberg gedruckte Predigt: *god is mensche geworden, om dat die mensche god worde*[2]. Außerdem enthalten ihn etwas umgeformt zwei oben schon herangezogene Predigten: *wan alse war daz ist, daz got mensche worden ist, also war ist der mensche got geworden*[3], und in Frageform eingekleidet: *warumbe ist got mensche worden? Darumbe daz ich got geborn würde derselbe.*[4]

Eine besonders eigenartige Wendung gibt E. dem Gedanken in einer Predigt, die an den eben behandelten Gedanken: *got . . . ist . . . mensche worden, daz er dich gebere sinen einbornen sun und niht minner* einen Rückverweis anschließt, der in der Fassung der Predigt im cod. S. Gall. 972a lautet: *ich sass gester ain ainer stat, do sprach ich ain wörtli, daz stat in dem pater noster, und sprechend die lüt: din will der werd! daz ist ain gr[ober] sin: din will werd! Mer: der daz wort reht verstat, so sprichet es in dem pater noster — fiat voluntas tua —: daz ich er werd!*[5] Es ist der tiefere mystische Sinn, der, wie Origenes lehrt, hinter dem *communis et historialis intellectus* verborgen liegt, den E. hier in diesem Worte der heiligen Schrift entdeckt.

Die Verwandlung der Seele in den *christus*, in *got*, ist nichts Begriffliches, nichts Symbolisches, sondern eine tatsächliche, eine wirkliche *transsubstantiatio: an allen unterscheit werden wir daz selbe wesen und substancie unde nature, diu er selber ist.*[6] Am deutlichsten erweist das die Predigt Pf. nr. 65, von der ich oben ausgegangen bin: *wir werden alzemale transformieret in got unde verwandelt . . . . ze glicher wise, als an dem sacramente verwandelt wirt brot in unseres herren lichamen . . . also wirde ich verwandelt in in, daz er würket mich sin[em] wesen ein unde gelich.*

---

[1] Jostes 97, 4 f.
[2] Langenberg 202, 25 in *Nemo potest venire etc.*
[3] Pf. 158, 7 f.
[4] Pf. 233, 35.
[5] Pf. 207, 37 f in nr. 66.
[6] Pf. 40, 8 u. 9 in nr. 7.

Bi dem lebendigen got: so ist daz war, daz [da] kein underscheit enist.[1] Es ist die Stelle, die dem Satz 10 der Bulle zugrunde liegt: *nos transformamur totaliter in deum et convertimur in eum; simili modo, sicut in sacramento panis convertitur in corpus christi: sic ego convertor in eum, quod ipse me operatur suum esse unum, non simile; per viventem deum verum est, quod ibi nulla est distinctio.*

* * *

Diese eben in vielfacher Form zum Ausdruck gekommene Lehre E.s vom *unigenitus filius dei* ist übrigens schon im 14. Jahrh. als echt und charakteristisch eckehartisch empfunden worden. Seuse läßt in seinem *Büchlein der Wahrheit* im 6. Kapitel „das Wilde", die Personifikation einer Sekte, auftreten und sich auf 5 Sätze eines ungenannten „hohen" Meisters berufen, an dessen Identität mit E. kein Zweifel ist. Drei von diesen Sätzen enthalten die eben besprochene Lehre vom *unigenitus filius dei: der selb meister hat vil schone geseit von eime kristmessigen menschen: ... ich han vernomen, er sprechi, ein sölicher mensche würke alles daz Cristus wurkte* und *sin rede lühtet, daz alles, daz Cristo si gegeben, daz si och mir gegeben.*[2] Die zweite Stelle entspricht einer Zeile aus Satz 13 der Bulle — der Fortsetzung des oben Mitgeteilten —: *propter hoc iste homo operatur quicquid deus operatur.* Die dritte Stelle entspricht dem Anfang des Satzes 11 der Bulle und der Stelle Pf. 56, 18f. aus der Predigt nr. 10, die beide oben verwertet sind. Auch für den Niederländer Jan van Leeuwen ist die Lehre vom *unigenitus filius dei* ein Kernpunkt eckehartischer Lehre. Sagt er doch im 26. Kapitel seines Traktats *van den tien gheboden* von dem *antkerst* E. mit Entrüstung, *dat hij plach te spreken, dat wij niet en sonden sijn vele sonen, maar: een sone, es cristus*[3], welche Wendung oben vielfach nachgewiesen worden ist. Seuse, von ihrem Verständnis weiter entfernt als Jan van Leeuwen, bricht dieser Lehre übrigens in seinem liebevollen Bemühen, den „edlen Trank" des „heiligen Meister Egghart" rein zu erhalten, die Spitze ab, indem er den angeführten Satz: *ein sölicher mensche würke alles daz Christus wurkte* so erläutert: *und daz ist allein war, sprichet er, in Cristo, und an keinem anderen menschen.*[4] Damit ist E.s Lehre — natürlich bona fide — ins Gegenteil verkehrt, und hat die Liebe der Sachlichkeit einen bösen Streich gespielt.

* * *

Das religiöse Ziel ist erreicht: der Mensch ist „gerecht" geworden, *homo justus, homo divinus, unigenitus filius dei, christus.* Als solcher fährt

---

[1] Pf. 205, 19—29. [2] Bihlmeyer 355, 5 u. 6; 14 u. 15; 356, 6 u. 7.
[3] Nederl. archief v. kerkgesch. a. a. O. 192. [4] Bihlmeyer 355, 20f.

er auf gen Himmel, kehrt die umgeformte Seele zu Gott zurück, von dem sie einst ausgegangen. Ins Innerste der Gottheit dringt die Seele in dieser Vergottung ein, bis sie *in dem grunde, in dem boden* steht, von dem er ausfließt, *in dem river und der quelle der gotheit.*[1] Ein langer und schwerer Weg ist es bis zu diesem Ziel, bis alles Geschaffene überwunden und abgetan ist, die Seele sich aller niederen Fesseln entrafft hat und wie ein Phönix dem Irdischen entsteigt, um nun nicht mehr Mensch sondern Gott zurückzukehren in ihren Ursprung.

Den Menschen aber, der diese Vergottung schon in diesem Leben erreicht, grüßt E. mit enthusiastischen Worten wie einen Gott: *wizzent, daz das kunecreiche selig ist, da der mensch einer inne ist; si schaffent me ewiges nutzes in einem ougenblicke dann alliu uzeriu werc, die ie uzwendic gewürket wurden . . . .; wizzent, wa ich der menschen einen wiste, het ich ein münster vol goldes und edel gesteines, das gebe ich alles umb ein huon, daz der mensche verzerte!*[2]

* * *

Schlußwort.

Es kann nach diesen Ausführungen wohl kein Zweifel mehr daran bestehen, daß in dieser von Denifle mit Recht als „im Kerne begardisch"[3] empfundenen Lehre Eckeharts insbesondere vom *unigenitus filius dei* „letzte bewußte Konsequenzen seines Systems"[4] vorliegen, daß in der geschlossenen Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten, insbesondere in ihrem Ziel und Höhepunkt, dem *unigenitus filius dei,* „in der mannigfaltigen und scheinbar widerspruchsvollen Rede des Mannes der lebendige Herzpunkt" gefunden ist, „von dem aus alles sich regt und quillt", daß hier wirklich „die Fülle gegensätzlicher Begriffe und Behauptungen zum lebendigen Weltbild zusammenschießt",[5] daß hier die Frage des asketisch-mittelalterlichen Menschen nach dem Sinn des Lebens einen klassischen Ausdruck gefunden hat.[6] Diese ganz neuplatonische Lösung

---

[1] Pf. 181, 3 in nr. 56. [2] Pf. 129, 2f. u. 128, 11f. in nr. 37.

[3] Die interessante Frage ist nicht nur die, wie Eckehart auf begardische Kreise gewirkt hat, die viel wichtigere und schwierigere ist die andere, was etwa aus begardischen Gedankengängen in sein eigenes Denken übergegangen ist.

[4] Gegen Pummerer-Linsenmann bei Pummerer a. bek. Ort 35 Anm. 3.

[5] Büttner I, XL u. XLI.

[6] Von hier aus muß man die Frage nach der Eigenart E.s zu beantworten versuchen. Harnack schreibt in der ersten Auflage seiner *Dogmengeschichte* III, 378 zwar: „ich teile keine Auszüge aus den Schriften der deutschen mittelalterlichen Mystiker mit, weil ich auch den Schein des Irrtums vermeiden möchte, als hätten dieselben irgend etwas ausgesprochen, was man nicht bei Origenes, Plotin, dem Areopagiten, Augustin, Origenes, Bernhard und

der Frage hat dem Nachfolger Platos, des *grozen pfaffen*[1], die Meute seiner aristotelisch-thomistischen Verfolger auf den Hals gezogen. Ja!: „der Neuplatonismus wird seine Religion und sein Schicksal!“[2]

Thomas lesen könnte“, und Bernhart sagt von ihm (176): „er hat der Welt keine neue Idee geschenkt“. Das mag für das Einzelmaterial der Begriffe und Gedanken zutreffen, die eben scholastischem Denken oder neuplatonischer Stimmung entstammen. Aber sogar Denifle hatte doch schon zugestanden, daß E. zwar „auf grund von bereits Gegebenem operiere“, sich aber doch „in einem wesentlichen Punkte von seinen Vorgängern entferne“ (Archiv usw. II, 424/25), und meint damit zweifellos E.s Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten. Die Eigenart M. E.s beruht eben weniger auf einzelnen Gedanken oder Ideen als auf der Gestaltung einer Vergottungslehre von scharfer logischer Folgerichtigkeit, kraftvollem Ausdruck und hinreißender Stimmung, welches geschlossene Kunstwerk Meister Eckehart als den stärksten Neuplatoniker, als höchst eigenartigen Gestalter und als eine der bedeutendsten Erscheinungen im geistigen Leben des deutschen Mittelalters erweist.

[1] Pf. 261, 21 in nr. 81. [2] Bernhart a. a. O. 180.

Der Fetischismus im Indischen Archipel und seine psychologische Bedeutung.

Von **A. W. Nieuwenhuis** in Leiden (Holland).

Die religiösen Erscheinungen, die im Heidentum unter dem Namen Fetischismus von den andern unterschieden werden, beziehen sich hauptsächlich auf die Verehrung auffallender Gegenstände, gestützt auf die Voraussetzung, daß diese ihren Besitzern zum Schutz und zur Förderung ihrer Lebensumstände gereichen könnten. Die Begriffe, die dem Fetischismus zugrunde liegen, beziehen sich auf seinen Inhalt, das fetischistische Vertrauen des Menschen in besondere Dinge und auf seine Form. Letztere umfaßt die vielen oft sehr sonderbaren, äußeren Erscheinungen, unter welchen die fetischistische Verehrung stattfindet. Inhalt und Form entstammen ganz verschiedenen Gebieten des menschlichen Seelenlebens. Das fetischistische Vertrauen der Menschen ist als eine Äußerung seines religiösen Innenlebens aufzufassen. Es offenbart sich, der Umwelt gemäß, in sehr verschiedenen fetischistischen Erscheinungsformen, wie Verehrung von Gegenständen und darauf sich stützende Handlungen. Es ist fraglich, auf welche Denkart diese Form des Fetischismus zurückzuführen ist, und ob diese vielgestaltigen Erscheinungen sich überhaupt auf ein einheitliches Denken stützen.

In dieser Abhandlung liegt die Absicht vor, die Frage der Denkart als Basis der fetischistischen Erscheinungen, also der Form des Fetischismus zu behandeln, und zwar die bei den Malaien des Indischen Archipels beobachteten Erscheinungen für unsere Zwecke zu verwenden.

Bei zivilisierteren Völkern wie Javanen und Küstenmalaien ist der Fetischismus sehr entwickelt; durch seine Form von Amuletten wird das Vertrauen dieser Eingeborenen dermaßen geweckt, daß sie solche Amulette allgemein an Halsketten und Gürteln tragen. Unter dem Einfluß von Hinduismus und Islam sind es weniger Gegenstände als Koransprüche und ähnliche, die unter jenen diese Rolle erfüllen. Weiter sind es Familienerbstücke verschiedener Art, meistens jedoch Waffen wie Krise, denen fetischistische Verehrung zuteil wird. Besonders ist der Glaube an die Reichsinsignien und deren Pflege dort entwickelt, wo einem

Fürsten die Oberherrschaft zukommt. Auch auf Java finden sich in den einheimischen Fürstentümern zahlreiche Reichskleinodien. Allen diesen Gegenständen wird eine heilbringende Wirkung für die Besitzer und deren Familien zuerkannt. Den Erbstücken oder „pusaka" und den Reichsinsignien wird sorgsame Pflege und Aufbewahrung zuteil, die bei den letzteren in Opfern und geheimnisvollem Verbergen vor den Blicken der Menge gipfeln. Bei den Buginesen und Makassaren war selbst die Oberherrschaft in ihren despotischen Reichen an den Besitz bestimmter Reichsinsignien gebunden.

Neben diesen rein fetischistischen kommen in Indonesien auch viele andere religiöse Erscheinungen vor, die den ersteren wohl ähnlich sind, aber einer anderen Gedankensphäre zu entstammen scheinen, wie die Schädelverehrung und der Ahnenkult.

Um sich aber zu vergegenwärtigen, welche psychologischen, eventuell kausalen und logischen Elemente, im Fetischismus vorherrschen, erscheint es zweckmäßig, anfangs nur die ersteren Formen in Betracht zu ziehen. Wie oben gesagt, sind diese bei den zivilisierteren Eingeborenen durch Hinduismus und Islam stark beeinflußt worden. Bei den noch ursprünglich denkenden, heidnischen Indonesiern wie Dajak und Toradja liegen aber die Verhältnisse auf diesem Gebiete einfacher. Erstens ist der Fetischismus bei ihnen viel enger begrenzt, und zweitens zeigt es sich, daß er einer Analyse in unserm Sinne leichter zugänglich ist.

Da es sich hier nicht um die Auseinandersetzung der bekannten vielgestaltigen Formen des Fetischismus unter den Malaien an sich handelt, sondern um die Erforschung der dabei zur Geltung kommenden Begriffe und der Art des Denkens, so werden wir uns also dazu bequemen, nur dort den bezüglichen Zuständen nachzuspüren, wo sie sich am wenigsten unter fremden, sie oft sehr verwickelnden Einflüssen ausgebildet haben. Hier werden die fetischistischen Erscheinungen als ursprünglich malaiisch im Gegensatz zu denjenigen unter mohammedanischen und hinduistischen Malaien gelten können. Auch in diesem Falle sind es wieder die ursprünglichen Bahau- und Kenja Dajak in Mittel-Borneo, und die Toradja in Mittel-Celebes, denen wir uns zuwenden müssen. Ein kennzeichnendes fetischistisches Ereignis unter den ersteren habe ich in meiner Abhandlung „Die Wurzeln des Animismus" (Int. Archiv für Ethnographie, Band XXV) und in „Quer durch Borneo" (Band I pag. 39) geschildert. Ich erwähnte dort die Handlung der Priesterin Usun, die ihrem alten Schwerte und ihrem alten chinesischen Fläschchen mit Öl auftrug, mich auf meinen gefahrvollen Expeditionen zum Mahakam und zum oberen Kajanfluß zu begleiten und zu beschützen (siehe unten S. 269).

Überhaupt sind es die Krieger dieser Stämme, die auf dem Kriegspfad das Bedürfnis nach Schutz am lebhaftesten empfinden, denn sie verwendeten

vorzugsweise Fetische, die sie in ganzen Bündeln an ihren Schwertern zu tragen pflegen. Diese sind pflanzliche und tierische Mißbildungen, wie besonders eng verschlungene oder gar verknotete Äste oder Wurzeln, sehr kurze Glieder eines Rotanstammes, ferner krankhafte Exostosen an Schweinezähnen, auch wohl in fehlerhafter Stellung genesenen Knochenbrüchen von Affen. Vielfach sind es auch Flußsteinchen von besonders auffälliger Form, wie eigenartig gekrümmte, oder solche mit einem auf natürliche Weise entstandenen Loche in der Mitte. Unter allen diesen Merkwürdigkeiten fällt noch ein sogenanntes Hühnerei auf, ein kleines Exemplar des letzten, unfruchtbaren Eies einer Henne. Kein Kajan-Dajak beginnt einen Kriegszug ohne ein solches Ei, das bisweilen Jahrzehnte alt ist, und in Zeug eingewickelt, in einem besonderen Bambusdöschen mitgenommen wird. Sonderbarerweise glauben auch die Bahau, daß ein derartiges Ei von einem Hahn gelegt wird. — Auch Glöckchen, besonders solche aus altem Eisen, üben eine schutzbringende Wirkung und werden denn auch als Anhängsel der Schwerter auf Kriegszügen mitgetragen.

Bei den Bahaustämmen kann man feststellen, daß der fetischistische Glaube sich nicht mit Gegenständen gewöhnlicher Art verbindet. Es sind nur diejenigen ihm unterworfen, die sich durch hohes Alter oder in der Natur durch sehr ungewöhnliche Form unterscheiden, also die natürlichen Mißbildungen und die Antiquitäten. Wie aus diesen Auseinandersetzungen hervorgeht, sind die fetischistischen Erscheinungen bei den Bahaustämmen der Insel Borneo relativ wenig entwickelt, bei den näher der Küste wohnenden treten sie mehr in den Vordergrund. So findet man bei ersteren z. B. den so eigentümlichen Kult der tempajan nur in Spuren vertreten.

Änliches erfährt man über den Fetischismus der Barée-Toradja der Insel Celebes. In ihrem Werke „De Barée sprekende Toradja's" berichten die Drs. Adriani und Kruijt von den pakuli oder Schutzmitteln, die die Krieger auf ihren Reisen tragen, siehe Bd. 1 pag. 234: Außer der Muschelkette trug der Kriegspriester Schutzmittel (pakuli oder adjima); diese wurden aber auch von den Kriegern getragen. Ohne Unterschied bestand dieser Gegenstand aus einer langen, schmalen Börse aus Baumwolle, durch Muschel- oder Büffelhornringe in verschiedene Abteilungen verteilt. In dieser Börse befanden sich Wurzeln und Steine besonderer Art. Woher diese Gegenstände in der adjima stammten, wußte der Besitzer nicht mehr, denn die Sachen wurden vom Vater auf den Sohn vererbt. Die Steinchen und die Baumwurzeln, die die Macht besaßen, den Träger vor allem Unheil zu schützen und ihm zum Sieg zu verhelfen, hießen „simparangganga", was soviel wie „Schreier" bedeutet. „Außerdem hatte man siope, welche den Feind schnell auf die Flucht

treiben sollten, und tumpa lipar (Dorfüberrumpler), welche das Dorf sicher in die Hände der Anfäller lieferten, pasala (der Fehlen verursacht) besaß die geheime Kraft, alle Kugeln vom Besitzer fern zu halten. Und so hatte man noch viele andere." Dr. Kruijt sagt auf pag. 208 seines Buches Animisme: „Unter den Toradja von Mittel-Celebes habe ich von einer Verehrung von Steinen als Fetische wenig gespürt; das einzige, aber beredte Beispiel davon ist folgendes: Als der Legende nach die Toradja, die damals noch vereinigt um den Posso-See wohnten, auseinandergehen sollten, errichteten die sieben Vorväter eines jeden Hauptstammes jeder einen Stein. Diese Steine, die aber nicht mehr vollzählig sind, tragen ganz die Merkmale der Fetische. In Zeiten von Mangel schmiert man sie mit Hühnerblut ein, wobei man Reis und Perlen darüber streut, um sich eine gute Ernte zu sichern." Nachdem Verfasser auf pag. 221 den Wert alter Sachen als pusaka im Archipel vorgeführt hat, berichtet er von denselben Stämmen: „Wenn irgendein Toradja auf den Verkauf eines Gegenstandes, den der Besitzer nicht abgeben will, dringt, braucht dieser nur zu sagen, daß es ein Erbstück sei, um jedes weitere Dringen abzuschneiden." Weiter auf pag. 224: „Um aber nur sogleich eine sehr primitive Verwendung dieser Reichsinsignien zu nennen, führen wir die Toradja in Mittel-Celebes an. Man findet dort mehrere Landschaften, bewohnt von Stämmen, die durch Änlichkeit der Sprache und ihrer Sitten zu einem großen Volk, das der Barée-Toradja, gerechnet werden müssen. In verschiedenen dieser Landschaften werden heilige Gegenstände bewahrt: ein Speer, eine Jacke, ein hölzerner Reislöffel, ein Löffel aus Cocosschale, ein irdener Topf und ähnliche. Diese Gegenstände sollen aus der sehr alten Zeit stammen, als die Toradja noch alle um den Posso-See unter ihren eigenen datu (Fürsten) wohnten. Als diese Stämme auseinander gingen, nahm jeder derselben drei Gegenstände aus dem Haushalte dieses Fürsten mit, und diese bilden die jetzigen Reichkleinodien. Sie werden sorgfältig von dem Häuptling, der durch die andern Häuptlinge als Haupt des Stammes anerkannt wird, aufgehoben, und kein anderer wagt aus Furcht, daß die Seelen der Ahnen, die stets für Recht und Sitte aufkommen, den Verwegenen für seinen Mangel an Ehrfurcht strafen würden, sie unter seinen Schutz zu nehmen. Die Toradja-Reichsinsignien dürfen keinem profanen Auge ausgesetzt werden, denn sonst würde die Erde einstürzen."

Aus den angeführten Beispielen, die ausschließlich dem Leben, den Sitten und Gebräuchen der noch in ursprünglichem Zustande verkehrenden Malaien, der Bahaus der Insel Borneo, und der Toradjas von Mittel-Celebes, entliehen sind, treten einige Besonderheiten dieses Fetischismus deutlich hervor: Erstens ist die Gültigkeit der Fetische oder Amulette von dem inneren materiellen Wert der Gegenstände unabhängig;

zweitens ist sie entweder mit einer äußeren Form, die von der gewöhnlichen stark abweicht, verbunden, oder drittens hängt sie von dem Alter dieser Gegenstände ab, das sie zu Antiquitäten stempelt. Auch bei den andern Stämmen der Malaien des Archipels beobachtet man diese Eigenschaften; ihrem fremden Ursprung und Gebrauch nach sind sie aber so sehr mit andern Eigentümlichkeiten verbunden, daß es schwer wird, die Hauptsache vom Nebensächlichen zu scheiden. Für eine Untersuchung über die ihnen zugrunde liegenden psychischen Prozesse sind wir denn auch auf die Erscheinungen in den ursprünglichen Gesellschaften der Malaien angewiesen.

Glücklicherweise sind wir imstande anzugeben, in welcher Form sich die noch ursprünglich denkenden Malaien das Wesen dieser Amulette vorstellen. Das früher bereits herangezogene Beispiel, das die alte Priesterin Usun uns durch ihre Handlungsweise geliefert hatte, ist beredt genug. Seiner Wichtigkeit wegen wiederhole ich es hier aus meinem Werke „Quer durch Borneo“ Bd. 1 pag. 39:

„Wenige Tage vor unserer Abreise kam Usun mit einigen Männern und Frauen von Tandjong Karang zu uns herunter und bat um die Erlaubnis, bis zu unserer Abfahrt bei uns bleiben zu dürfen. Zugleich gab sie zu verstehen, daß sie, da es nun doch zum Scheiden kam, beschlossen hatte, ihre kostbarsten, oder besser gesagt, ihren heiligsten Besitz zwischen ihrem Enkel und mir zu teilen, damit diese geweihten Gegenstände mich vor allen Gefahren, denen ich entgegen ging, beschützten. Sie übergab mir ein sehr altes Schwert, das nach der Aussage meiner 70jährigen Freundin bereits in ihrer Jugend sehr alt gewesen war, ferner Kieselsteine von außergewöhnlicher Form in einem kleinen Säckchen und ein steinernes Fläschchen mit etwas Cocosnußöl. In diesen ernsten Tagen wurde Usun gestattet, ihre Schlafmatte in der kleinen Kammer auszubreiten, in welcher der Kontrolleur Barth auf einer Seite und ich auf der andern unsere Moskitonetze aufgehängt hatten. Beim Erwachen am andern Morgen sah ich, daß Usun bereits alle ihre Vorbereitungen getroffen hatte; an der Stelle, wo sie geschlafen hatte, lagen auf einer kleinen Matte nebeneinander die für mich bestimmten Schätze, außerdem das Geldstück und die Perlen, die ich ihr als usut gegeben hatte, d. h. damit diese Dinge in gleicher Weise in ihre Hände übergehen könnten wie ihre Talismane in die meinen, und der Geist, der in letzteren steckte, nicht erzürnt würde. Darauf sprach sie, vor der Matte hockend, die Geister an, die in den Gegenständen hausten, und trug ihnen auf, mich gegen alle Angriffe böser Geister zu schützen, mich vor Anstrengungen sowie vor einem Fall in den Bergen und Tälern zu behüten und zu verhindern, daß meine Seele sich von mir entfernte. Weiter berichtete sie den Geistern der geweihten Gegenstände, daß ich die Absicht habe, sie zum Mahakam und weiter bis zum Apu Kajan zu bringen. Auch erzählte sie ihnen, daß ich ihr das Geldstück und die Perlen gegeben, damit sie anstelle der alten Gegenstände in ihren Händen zurückblieben.“

Hieraus erhellt, daß es die in diesen Gegenständen vorausgesetzten Geister sind, die bei diesen primitiv denkenden Malaien die Wirkung dieser Fetische verursachen.

Es gibt nun zwei Möglichkeiten, psychologisch die Entstehung des fetischistischen Glaubens zu erläutern: entweder hat der Mensch in seiner Bedrängnis nach übernatürlicher Hilfe ausschauend, bereits bestehenden, an besondere Gegenstände gebundenen Geistern willkürlich die Fähigkeit der Hilfeleistung zuerteilt, und ist also der Geistbegriff der ursprüngliche, und seine fetischistische Art secundär, oder die Auffassung der fetischistischen Eigenart eines Dinges ist ursprünglich, und die Personifizierung zum fetischistischen Geiste ist secundär.

Die Erläuterung dieser Frage gibt Dr. A. C. Kruijt in seinem „Animismus", auf S. 201. Von den Toradja, unter welchen er bereits jahrzehntelang arbeitet, berichtet er auf S. 201: „Wenn der Toradja etwas Eigentümliches findet, hebt er es auf, und fragt man ihn, welchen Vorteil ihm der Gegenstand bringen würde, so heißt es: „Ich weiß es nicht, aber auf irgendwelche Weise werde ich seine heilsame Wirkung schon empfinden." Die Wahrnehmung dieses segensreichen Einflusses ist also das Ursprüngliche, das Vertrauenweckende, das eine Sache zum Fetisch stempelt. Weder die besondere Form noch das Altertümliche an sich sind es, die einen Gegenstand zum Fetisch machen, sondern die von ihm empfundene heilbringende Wirkung. Somit entsteht der Geistbegriff der Amulette durch die Verpersönlichung dieses empfundenen Schutzes.

In seiner ursprünglichen Form vergegenwärtigt der Fetischismus im Indischen Archipel also den gewöhnlichen, psychologischen, kausalen und logischen Denkprozeß, dem wir beim primitiv denkenden Menschen immer dann begegnen, wenn etwas seine besondere Aufmerksamkeit erregt, und er diesem mit seinem Verstande eine ihm begreifliche Form zu geben versucht. (Siehe auch „Die Wurzeln des Animismus und die Veranlagung der Malaien im Ostindischen Archipel" im Int. Arch. f. Ethnogr. Band XXIV und XXV). Die große Verbreitung der fetischistischen, religiösen Erscheinungen unter den heidnischen und verwandten Völkern findet dadurch eine gute Erklärung. Nicht jeder besonders aussehende Stein, Ast, Rotan, Zahn oder andere Gegenstand wird zum Fetisch verwendet. So habe ich bei den Dajak von Mittel-Borneo viele von solchen unregelmäßig gebildeten Sachen billig eintauschen können. Auch ist es bekannt, daß der Heide oder seinesgleichen seine Fetische als untauglich wegwirft, sobald er deren fetischistische Wirkung nicht mehr zu spüren glaubt.

Diese ursprüngliche Bedeutung des Fetischismus unter den noch primitiv denkenden Malaien des Indischen Archipels setzt uns in den Stand, wichtige fetischistische Erscheinungen, die über die ganze Welt verbreitet gewesen sind und noch vielfach vorkommen, in ihrem Entstehen und ihrer Allgemeinheit zu begreifen. Es sind dies die Schädel-

fetische, die durch Kopfjagd erbeutet werden. In früheren Zeiten kam diese Kampfweise wohl im ganzen Indischen Archipel vor, jetzt wird sie in den entlegensten Gegenden nur mit Mühe durch die europäischen Gebieter in Schach gehalten. Die Verehrung der Schädeltrophäen stellt uns vor die Frage, wie es zu erklären sei, daß der primitive Mensch so allgemein die Überzeugung hegt, in dem durch Meuchelmord erbeuteten Kopfe eine ihn schützende Seele zu besitzen. Es handelt sich hier nämlich um diese, und nicht um einen Geist im Schädel. Wir erfahren diesen Umstand ausdrücklich aus einer nur noch in Manuskript bestehenden Abhandlung des Arztes Elshout der niederländisch-indischen Armee, der während 2 Jahren unter den noch ursprünglichen Kenja-Dajak praktizierte und eingehende Beobachtungen über ihre Sitten und Gewohnheiten machte. Der einheimischen Terminologie gemäß unterscheidet er Geister (bali) und Seelen (bruwa), und nach seinen Angaben sind es die letzteren, die in Schädeln vorausgesetzt werden.

Bei den Kopfjägern begegnen uns also Fetische mit Geistern und Schädelfetische mit Seelen. Das Rätselhafte der Kopfjägerüberzeugung, daß ein Schädel heilbringend sei, wird noch mehr hervorgehoben, wenn wir uns vergegenwärtigen, mit welchen Gefühlen der Angst diese Leute ihre Beute oft betrachten. Die Bahau-Dajak am oberen Kapuas und oberen Mahakam hängen die Schädel nicht im Hause auf, sondern unter dem Fußboden, da die Menschen sich vor diesen Trophäen zu sehr fürchten. Nach den Gebräuchen bei der Kopfjagd zu urteilen, wird einer schon als mutig angesehen, wenn er solch einen Schädel auch nur mit einem Speer oder Schwert berührt, auch wenn er ihn mit Blasrohrpfeilen beschießt. Nur der Tapferste wagt es, sich auf solch einen Schädel zu setzen (Quer durch Borneo Bd. 2 pag. 180). Da andere erkranken würden, ist es nur alten Männern gestattet, in gewöhnlichen Zeiten die Köpfe zu berühren. (Quer d. Borneo Bd. 1 pag. 94). Einen weiteren Beweis lieferte der Stamm der Ma Suling am oberen Mahakam. Als dieser Stamm sich ein neues Haus baute, wagte es keiner seiner Insassen, die doch schon so lange dort befindlichen Schädel zu berühren, um sie wegzuschaffen. Ein tapferer Häuptling des Pnihingstammes, Belarè oder Donner, wurde ersucht, die Totenköpfe vorläufig in einem Schädelhause unterzubringen. Er hatte beim Niederbrennen seines eigenen Hauses all seine Schädel verloren und deshalb zum Lohn die Hälfte derjenigen von Ma Suling erbeten und erhalten. Als ich mich Ende der 90er Jahre am Oberen Mahakam aufhielt, standen die Schädel noch im vorläufigen Schuppen, und Belarè mußte sie noch ins neue Haus hinüber bringen (Quer durch Borneo Bd. 1 pag. 94).

Dr. Elshout berichtet in seiner Abhandlung, daß der Kenja selbst nicht viel zu sagen weiß, wenn man sich mit ihm über die Wichtigkeit

seiner Kopfjägerei unterhält. Meistens bekommt man zur Antwort, daß es von alters her so Gewohnheit gewesen sei. So ist man denn auf das Studium der Stammessitten angewiesen. Glücklicherweise ist Dr. Elshout in der Lage gewesen, auf diesem Gebiete vieles zu sehen und zu beschreiben. Er meint, „daß die ursprüngliche Bedeutung für die Maße dieser Leute verloren gegangen sei. Jetzt bestehe hauptsächlich das Bestreben, die alten Feste so sorgfältig als möglich auszuführen, und darum können wir aus diesen so viel lernen.“ Aus seinen Mitteilungen ersieht man, daß jetzt die Erbeutung eines Kopfes hauptsächlich als Beweis für den Mut der Kopfjäger gilt, gleichzeitig aber für die günstige Gesinnung der Mutgeister, der bali akang, diesen Männern und ihrem Stamm gegenüber. Man ist überzeugt, daß diese Geister den Stamm vor Krankheit, Mißernte usw. schützen werden. Beim Kopfjägerfest wird diesen Mutgeistern an erster Stelle geopfert. Daß die Günstlinge dieser mächtigen Geister von den Frauen auch besonders gern gesehen werden, ist begreiflich.

Aber auch der Kopf selbst wird als der Träger guter Einflüsse angesehen und deshalb geht von ihm eine kräftigende Wirkung aus, ungefähr wie man sich diese mit dem Besitz von Schweinen, Hühnern, Schwertern, Perlen und Steinen verbunden vorstellt. Deshalb ist ein neu erbeuteter Schädel im Hause das beste Mittel zur Stärkung von Kranken und alten Leuten, sogar der bruwa oder Seele eines jeden Dorfbewohners. Der Kenja sagt dann auch „muhat ilu kuonè“ — — wir werden stark davon. Wird ein neuer Kopf ins Haus gebracht, so geschieht es bisweilen, daß einer der Kopfjäger ihn ans Flußufer trägt, ins Wasser taucht und das ablaufende Wasser auf einen alten, vor Schwäche gekrümmten Mann strömen läßt, damit dieser dadurch manche Altersbeschwerden verliert. Dasselbe gilt für das ganze Dorf, hauptsächlich wenn schwächende Zustände dort vorgeherrscht haben, wie Trauer um den Tod eines Häuptlings, oder Einzug in ein neues Haus, in welchem sich noch viele böse Geister befinden sollen. Bei derartigen Gelegenheiten brauchte man denn auch früher solch frische Schädel. Ursprünglich wird man von deren bruwa diese heilbringende Wirkung empfunden haben, wie auch heute noch; jetzt spielt nebenbei der Begriff des Mutes der Mörder eine große Rolle. Daher können gegenwärtig auch große Handelszüge zur Küste an die Stelle der ehemaligen Kopfjagden treten. Gleichzeitig begreifen wir nun auch, daß nicht nur Schädel, ebenfalls Hände und Füße der Erschlagenen als Trophäen zu gleichem Zwecke heimgebracht werden können.“

Aus diesen Beispielen, die Dr. Elshout ausführlicher mitteilt, geht hervor, daß nicht diese Beute an sich als fetischistischer Gegenstand die schützende Wirkung ausübt, sondern entweder die Seele (bruwa)

des Kopfes oder die Geister (bali) des Mutes. Es handelt sich hier also nicht um die Vorstellung einer Stimmungsänderung der doch zweifellos wütenden Seele des Ermordeten, sondern um die subjektive Beobachtung des Segenbringenden des Kopfes, das als Seele personifiziert wurde. Diese Beobachtung an sich ist begreiflich, da die Kopfjäger in ihrer Unternehmung jedenfalls Ausdauer, Mut und Geschicklichkeit entfaltet haben; im täglichen Leben wird es ihnen auch leicht besser gehen, als denjenigen, die diese Eigenschaften nicht besitzen. Auf diese Weise psychologisch betrachtet sind diese Trophäen die reinen Fetische, und ihr weitverbreitetes Vorkommen findet gleichfalls eine einfache Erklärung. Auch bei diesen Bahau- und Kenjastämmen bleiben die erbeuteten Körperteile nicht Eigentum des Einzelnen, sondern werden Haus- oder Stammfetische.

Es erhellt also aus dem Mitgeteilten, daß der Fetischismus bei diesen primitiv denkenden Dajakstämmen auf den Begriffen von handelnden Geistern in Gegenständen und Seelen in Köpfen beruht, also weder die Gegenstände noch die Köpfe an sich als segenspendend aufgefaßt werden. Da diese Begriffe von dem kausalen und logischen Denken beherrscht werden, so ist auch diese ursprüngliche Form des Fetischismus bei den Malaien ein beredter Beweis für die Wichtigkeit dieses Denkprozesses in ihrem Leben.

Unter den fetischistischen Erscheinungen bei den primitiven Malaien vergegenwärtigen sowohl der Begriff Geist in Gegenständen wie der Seelenbegriff des erbeuteten Kopfes die Personifikation der subjektiven Auffassung von etwas Heilbringendem. Bei der Ahnenverehrung begegnen wir Seelen der verstorbenen Verwandten mit all ihren bekannten persönlichen Eigenschaften. Auch hier hat man es mit dem Begriff des Heilbringenden, oft mit Schädelkultus verbunden, zu tun. Wie andern Ortes (Int. Arch. f. Ethnogr. Bd. XXV pag. 145) ausführlich auseinandergesetzt wurde, sind die Begriffe Seele eines lebenden Wesens und Geist oder Dämon psychologisch ganz verschieden. Deshalb ist es als Beweis für diesen verschiedenen psychologischen Ursprung, aber auch in bezug auf das Seelenleben der Malaien wichtig, festzustellen, ob diese ihre fetischistischen Seelenbegriffe von denen der Ahnenseelen geschieden halten, oder ob sie dieselben miteinander vereinheitlichen. Dieses können nur die betreffenden Kulte ausweisen.

Ein solches geeignetes Forschungszentrum findet sich auf der Insel Nias an der Westküste von Sumatra. Die malaiischen Niaser sind nämlich, wie ihre Verwandten, die Batak von Nord-Sumatra, Ahnenverehrer und haben die Gewohnheit, die Schädel ihrer verstorbenen Verwandten aufzuheben und gelegentlich zum Wohlergehen der lebenden Familienmitglieder zu verwenden. Gleichzeitig sind sie eifrige Kopfjäger ge-

wesen, die ihre Beute an Schädeln ebenfalls nach Hause brachten, so daß man also Köpfe verschiedener Herkunft und Bedeutung bei ihnen antrifft.

Herr Kolonialbeamter E. E. W. G. Schröder, der selbst jahrelang Studien über die Niaser anstellte und seine Resultate mit denen früherer Reisenden in seinem monumentalen Werk „Nias" (Leiden 1917) veröffentlichte, hat uns in vielseitiger Weise über die dort vorherrschende Kultur aufgeklärt. Von Schröder erfahren wir in seiner Beschreibung der Verwendung von Schädeln beim Hausbau, daß es die Seele eines erbeuteten Kopfes ist, die weiter als Schutz des Gebäudes und seiner Insassen dienen soll. Die Schädel von Verwandten dagegen werden im Falle von Erkrankung mittels Vorfahrenfiguren zur Hilfe herangezogen; die zugehörige Seele aber wird als das aktive Prinzip betrachtet. Die Niaser gebrauchen also die Schädel und Seelen von zweierlei Herkunft als Helfer in der Not. Mit dieser Verschiedenheit in Einklang stehen deren Eigenschaften und die Arten ihrer Verehrung. Die Verwandtenseele ist noch ein Teil der Familie, bekannt mit deren Mitgliedern und deren Bedürfnissen, besitzt noch Sympathie für die Lebenden und kann somit als geeignete Helferin in Krankheitsfällen betrachtet werden. Bei den bezüglichen Stämmen herrscht hierüber Klarheit und Einstimmigkeit, und dasselbe gilt von der Verwendung dieser Verwandtenschädelseelen. Sie werden nur bei den Beschwörungen in der eigenen Familie gebraucht; es wird dann ein Seelenweg vom Schädel bis zum Ahnenbild im Hause gemacht und die Seele zur Hilfeleistung angerufen.

Hinsichtlich der erbeuteten fremden Schädel liegen ganz andere Verhältnisse vor. In bezug auf Bedeutung und Zweck der Kopfjagd und der fremden Schädel herrschen bei den Niasern Verwirrung und Unsicherheit. Bereits Sundermann erwähnt („Die Insel Nias und die Mission daselbst"), daß er von den Niasern nicht habe erfahren können, wodurch dieser Brauch bei Todesfällen entstanden sei. Also dieselbe Erscheinung, wie oben bei den Kenja-Dajak beschrieben. Verfasser berichtet: „Es scheint, daß die aufgehängten Köpfe nur mehr ein Zeichen der Größe sein sollen. Wir werden weiter unten noch hören, daß man hier bei Begräbnissen mit dem Fußende des Sarges ein Hühnchen erdrückt, um so dem Verstorbenen dasselbe mitzugeben. Anstatt dieses Hühnchens nimmt man bei den Stämmen im Innern wohl einen Menschenkopf; ob nun dabei die Idee besteht, diesen Menschen mit in die Unterwelt zu schicken, weiß ich nicht, es liegt indessen nahe." Frieß dagegen („Das Köpfeschnellen auf Nias", allg. Missionsschrift 1908) ist der Meinung, daß, sind die äußeren Anlässe auch verschieden, der religiöse Zweck doch stets derselbe ist, und dieser religiöse Zweck steht auf das Innigste in Verbindung mit der heidnischen Ahnenverehrung." „So erscheint dann das Köpfeschnellen um der Krankheit willen

gewagt, während de facto das Unglück nur die äußere Veranlassung ist, dem Toten die Schuld abzutragen." Kleiweg de Zwaan bemerkt dazu, (Die Insel Nias bei Sumatra 1 pag. 34): „Frieß unterläßt dabei anzugeben, warum nun gerade ein abgeschlagener Kopf der größte Ehrenbeweis ist, den man einem Toten bringen kann, oder warum bei den Niasern der Zweck des Köpfeschnellens nicht der ist, dem Toten als höchsten Ehrenbeweis einen Gefährten ins Jenseits mitzugeben."

Wichtiger wie die Auffassungen der europäischen Forscher sind uns in diesem Falle die Meinungen der Niaser selbst. In Schröders Werk „Nias" finden sich diese neben seinen eigenen Auffassungen angegeben: Paragr. 1265 auf pag. 564: „In dem Dorfe Masio wurde als Ursache der Kopfjagd angegeben: 1) daß der Sohn des gestorbenen Häuptlings dadurch gekräftigt würde, 2) daß derjenige, der die Kopfjagd veranstaltete, die Seele seines Vaters wie auf einer Standarte herumtragen ließ, 3) wurde aber der Kopf der Häuptlingsseele angeboten mit den Worten: hier ist derjenige, der Speise für Dich holen wird, hier ist Dein Stock, hier ist derjenige, der Dich zum Aufstehen bringt. Es wurde dann noch die Bitte hinzugefügt: Verscheuche die bösen Geister, halte Krankheit fern, erwirke für deinen Sohn klare Luft, bringe ihm Sonnenschein." Im Dorfe Madsino erhielt Herr Schröder die Erklärung, daß der Ermordete der Sklave des Toten sein würde, für den er geköpft worden; oder auch wohl, der Ermordete würde der „lali" oder Ersatz werden, da der Tote gern einen seiner Angehörigen mitnehmen wollte. Im Dorfe Hilisimaetanó wird der Kopf dem Verstorbenen als Kissen oder als Stockträger angeboten. Wenn mehrere Schädel erbeutet wurden, so wurde jedem derselben eine bestimmte Rolle zuerteilt.

Bei diesen primitiven Malaien bestehen also die verschiedensten Erklärungen über Bedeutung und Zweck ihrer Leidenschaft für Kopfjagden bei Begräbnissen. In Paragr. 1331 ist dann weiter noch die Rede von Köpfen, die beim Bau einer Wohnung oder eines Rathauses als Schutzseelen dienen müssen. Bei einer ernsten Eidesleistung wünscht der Schwörende sich das Los der Getöteten, falls er einen Meineid leistet. Mit dem Zweck ist also außerdem noch die Bedeutung verschieden.

Gegenüber der Einigkeit der Ansichten über den Gebrauch von Verwandtenschädeln und deren Seelen ist diese Unklarheit bezüglich der erbeuteten Schädel sehr auffallend. Letztere stimmt jedoch mit den Verhältnissen unter den Dajak und anderen Kopfjägern im Indischen Archipel überein. Diese Seele des erbeuteten Kopfes ist also nicht nur, wie oben erwähnt, die Personifizierung des Heilbringenden, wie es sonst die Geister sind, sondern sie teilt mit letzteren das Unsichere und Verworrene, sobald es sich darum handelt, Form oder Zweck dieser durch ihre Eigenschaften so einseitig bestimmten höheren Wesen anzugeben.

Daß diese verschiedene psychologische Bedeutung der zwei Schädelarten unter den Niasern tief gefühlt wird, erhellt aus den ungleichartigen Kulten, die ihnen dargebracht werden. Neben dem Verwandtenschädel außerhalb des Hauses besteht im Hause ein Holzbild, und beide werden im Verwendungsfalle durch einen Seelenweg verbunden. Dies geschieht aber nur bei Ereignissen in der betreffenden Familie. Für den fremden Schädel wird kein Ahnenbild verfertigt, von einem Seelenweg bis ins Haus ist nie die Rede, und die Rolle seiner Seele bezieht sich auf das Beschützen eines Gebäudes, den Tod eines Häuptlings oder ein ernstes Vergehen. Es sind die allgemeinen Interessen des Stammes, die hier im Spiele sind.

Auf Grund dieser Tatsachen sind wir berechtigt, den Kult der Verwandtenschädel und Seelen der Ahnenverehrung, den der fremden erbeuteten Schädel und Seelen dem Fetischismus zuzuweisen. Im Fetischismus und in der Ahnenverehrung beherrscht also das kausal-logische Denken die Auffassungen und die Handelsweise der noch primitiv denkenden Malaien wie die Niaser, aber auf verschiedene Weise. Auch die Dajak und die Toradja trugen durch ihre Kulterscheinungen zur Feststellung dieser Ergebnisse bei. Es steht dies in Einklang mit dem, was über Seelen-Geister-Götterglauben und Nebengebiete in bezug auf kausal-logisches Denken bei ihnen erörtert werden konnte.

In der Form des Fetischismus bei den primitiv denkenden Völkern des Indischen Archipels begegnen wir also der kausal-logisch psychischen Begriffsbildung der subjektiven Auffassung einer empfundenen segensreichen Wirkung. Der Glaube an diese ist einerseits durch das Schutzbedürfnis des Menschen, andererseits durch das auffallende Äußere eines Gegenstandes oder durch sein Alter angeregt worden. Das Schutzbedürfnis wird unter Völkern, wie Toradja, Dajak und Niasern besonders dadurch in den Vordergrund gehoben, daß von den ersten zwei hauptsächlich die Krieger die Fetische gebrauchen, von den letzteren die Priester bei Krankenbeschwörungen. Die psychologische Bedeutung der Formen fetischistischer Erscheinungen ist also eine kausal-logische wie beim Geisterglauben. In diesem wird aber ein Eindruck aus der Umwelt zu dem Geistbegriff verkörperlicht, in jenen ist es eine innere Überzeugung einer von einem Gegenstande ausgehenden Schutzwirkung, die zu dem Begriff eines Schutzgeistes personifiziert wird.

Wenn wir von diesem Standpunkt aus den Fetischismus unter den mohammedanischen und hinduistischen Malaien des Indischen Archipels kurz skizzieren, so zeigt sich, daß sich unter diesen die ursprünglichen Formen behaupten und noch weiter entwickeln. Bezeichnend in dieser Hinsicht sind die Reichsinsignien von Völkern wie die Javaner, Makassaren und Buginesen, welche diese Gegenstände als Ursprung und Emblem der Regierungsmacht betrachten. Der mit ihnen verbundene Kultus

zeigt genügend an, daß es auch wieder die dazu gehörigen übernatürlichen Wesen sind, von denen man die ersehnte Hilfe für Land und Volk erwartet. Für die Familien sind bestimmte alte Sachen, pusaka, als Fetische allgemein von Bedeutung.

Die ursprünglichen Formen des Fetischismus erhalten auf höherer Entwicklungsstufe also größere Allgemeinheit und Wichtigkeit. Es verdient aber Erwähnung, daß Schädel und andere Körperteile bei den Kulturvölkern des Indischen Archipels stark in den Hintergrund gerückt werden, ohne ganz zu verschwinden. Für diesen einheimischen Teil der Amulettverehrung gilt also auch die Tatsache, daß sie aus einer persönlichen Auffassung hervorgehend im Grunde auf der kausal-logischen Begriffsbildung beruht. Daß Gewohnheit und Nachahmung für die Ausbildung bei der Masse von Wichtigkeit sind, ist nicht zu leugnen. Diesen kommt aber wohl ein wichtiger Einfluß dort zu, wo Hinduismus und Islam auch dieses Kulturgebiet so stark geändert haben, wie auf Java, Sumatra und in den Küstenländern der Inseln Borneo, Celebes und weiter östlich. Durch die übernommenen Gewohnheiten und Überzeugungen dieser neuen Kulturformen wurde es möglich, daß Koransprüchen und den vielen Arten der von Priestern geweihten Gegenständen dasselbe Vertrauen wie besonders geformten und alten Sachen zuteil wurde. Wir wissen, in welch hohem Grade dabei der Glaube an die Hilfe Allahs und der mohammedanischen und hinduistischen Heiligen und Götter mit im Spiele ist. Auch hier also die Personifikation als Ausfluß des kausal-logischen Denkprozesses.

Auf dem für die Kultur der Archipelvölker so wichtigen Gebiete des Fetischismus verfügen wir also jetzt über die kausal-logischen Elemente, die seine Erscheinungsformen bestimmen. Wie sonderbar diese auch oft sind, so werden wir doch gezwungen, sie als Ergebnisse kausal-logischer Denkprozesse zu betrachten. Wir bleiben aber dabei eingedenk, daß auch bei den fetischistischen Erscheinungen die später angenommenen Sitten und Gewohnheiten zu vielem Veranlassung gaben, was ursprünglich durch Denkprozesse unter diese eingereiht wurde. Der Fetischismus bildet in dieser Hinsicht aber keine Ausnahme; wo es gilt, die Fundamente der Kultur eines Volkes und ihren psychischen Wert, wie hier bei den Malaien aufzuspüren, da sind diese Gründe ausschlaggebend.

Als Endergebnis unserer Untersuchung müssen wir also annehmen, daß auch die oft so sonderbaren Formen des Fetischismus bei den Malaien nicht als Beweise gegen ihr kausal-logisches Denken angeführt werden dürfen; daß sie im Gegenteil auf diesen beruhen. Sie bilden deshalb eine Stütze für die früher bereits festgestellten Tatsachen auf verwandten religiösen Gebieten, wo das kausal-logische Denken der Malaien ebenfalls in den Vordergrund trat.

Religion und soziale Verhältnisse der Catios-Indianer in Kolumbien.

(Nach einer Schrift des Missionars Fr. Severino de Santa Teresa.)

Von **Josef** und **Maria Schilling**, z. Z. in Bogotá.

I.

Ende August 1924 fand in Bogotá, der Hauptstadt der Republik Kolumbien in Südamerika, ein Missionskongress statt. Während dieser Tage hatte der Orden der Carmeliter eine Ausstellung von indianischen Gebrauchs- und Kunstgegenständen veranstaltet, die wegen ihrer Vollständigkeit besonders wertvoll ist und demnächst nach Rom überführt werden soll. Dieser Orden hat in der apostolischen Präfektur Urabá Missionstätigkeit ausgeübt. Das kleine Commissariat Urabá mit der Hauptstadt Acandé und dem Turboflusse nimmt die Ostseite des Golfes von Darien (Karibisches Meer) ein. Es zählte 1922 6500 Bewohner, darunter 5000 „Wilde". Die Carmeliter sammelten durch die enge Verbindung mit den Indianern wertvolle Erfahrungen über die religiösen Vorstellungen, den Kult und das bürgerliche Leben des betreffenden Stammes. Der Missionar Fr. Severino de Santa Teresa hat seinem Präfekten sehr interessant über seine Beobachtungen berichtet, von denen hier einiges wiedergegeben werden soll.

Die Indianer, die diese Gegend bewohnen, teilen sich in zwei Stämme, die sich in ihrem Gottesglauben, ihrem abergläubischen Kult, ihren Sitten und Gebräuchen und in ihrer Sprache voneinander unterscheiden: in die Catios im Süden der Präfektur und in die Cuna oder Caribes, die im Norden an der Meeresküste leben. Indianer derselben Rasse kommen im Tale Chocó vor, auf der Insel San Miguel und in dem Landstrich zwischen den beiden Flüssen Zambri und Pabasa, da wo heute die Republik Panama ist, sowie noch einige wenige im Departement Bolivar.

Der Gottesglaube.

I. Die Vorstellung von der Entstehung Gottes.

Die Catios-Indianer sind Polytheisten und daher Götzenanbeter. In ihrem Gottesglauben gibt es einen präexistierenden Gott mit Namen

Tatzitzetze, was besagen will: erster Vater oder Vater aller, der keinen Anfang hat und aus sich selbst existiert. Aus seinem Speichel entsprang Caragabi, dem hohe Weisheit beigelegt wird, die ihm gewissermaßen im Laufe einiger Jahre eingegossen wurde. Er erhob sich in Waffen gegen seinen Urheber, und in diesem Kampfe besiegte der Sohn den Vater. Wenngleich die Indianer glauben, daß über unserer Welt vier andere Welten sich befinden und ebensoviel unter unserer Welt, so sprechen sie in ihren Überlieferungen doch nur von dieser, d. h. von der Oberwelt, deren Herrscher Caragabi ist, und von einer anderen unter unserem Planeten, genannt Armucura, deren Gott Tutruica heißt. Es ist also festzustellen, daß ihr Polytheismus in Wirklichkeit nur eine Zweigotteslehre ist, denn Tatzitzetze wird nicht mehr erwähnt, nachdem er von seinem Sohn besiegt worden ist. Die Indianer behaupten, daß diese beiden Götter Caragabi und Tutruica lange Zeit gelebt haben, ohne einander zu kennen. Eines Tages sah der Gott der Oberwelt unter sich in einem Schatten eine Kugel und stieg hinab, um zu sehen, was da wäre. Durch diesen Anlaß machten die beiden Götter Bekanntschaft miteinander und erzählten sich gegenseitig ihren Ursprung, was die Ursache für alle ihre späteren erbitterten Kämpfe geworden ist. Obwohl Tutruica der Herrscher der Unterwelt war, so hielt er sich doch nicht für geringer als Caragabi, da dieser von einem anderen abstammte, er selbst aber ewig war. Er verachtete geradezu Caragabi wegen seines zeitlichen Ursprungs und hielt ihn für einen unvollkommenen Gott. Wütend darüber warf Caragabi einen Lasso und fing von der Höhe seiner Welt in der Schleife des Lasso seinen Gegner mit glänzendem Erfolg und drohte ihn aufzuhängen, um Herr beider Welten zu werden. Darauf rief der Gott von unten dem da oben voll Hochmut zu: „Du kannst es versuchen, aber bedenke, daß auch du dann mit allem, was da ist, untergehen wirst“. Trotzdem begann Caragabi die Schlinge zuzuziehen. Aber der eingefangene Gott zeigte einen solchen Widerstand, daß die Kräfte beider sich die Wage hielten.

Die Welt des Caragabi war viel schöner als die Unterwelt, und Tutruica verzehrte sich in Neid trotz seiner Zeitlosigkeit. Die Frauen der Oberwelt waren viel schöner als die seinen. Da gingen die Bewohner der Welt des Tutruica mit dessen Einwilligung auf Raub aus nach den Frauen der Oberwelt, um sich mit ihnen zu verheiraten. Tutruica selbst raubte die schönste und vereinigte sich mit ihr. Caragabi, der eine derartige Frechheit sich nicht gefallen lassen konnte, drohte ihm furchtbare Rache an. Tutruica erkannte die Ungerechtigkeit seines Vorgehens und befahl seinem ganzem Volke, sich weiterer Belästigung der Bewohner auf der Oberwelt zu enthalten. (Man glaubt, von den Kämpfen der Götter aus der grieschichen Mythologie zu hören.)

Aber damit war der Friede zwischen den beiden Herrschern nicht geschlossen. Caragabi ging mit der Absicht um, seinen Mitbewerber zum Schweigen zu bringen, da er ihn immer wieder durch die Erinnerung an seine Abstammung aus dem Speichel Tatzitzetzes erniedrigen wollte. Endlich machte er folgenden Vorschlag: „Wir wollen einen großen Backofen bauen", sagte er, „um zu sehen, wer von uns beiden die Feuerprobe am besten aushalten kann." Tutruica nahm den Vorschlag an. Als der Backofen gebaut war, wurde durch das Los bestimmt, daß Caragabi als erster hineingehen sollte. Tutruica rief sein ganzes Volk zusammen und ließ es sechs Tage lang Holz schleppen. Am siebenten Tage schaffte er alles Holz in den kolossalen Backofen, in dem Caragabi darauf hineingeschoben wurde. Tutruica zündete das Holz an und schloß den Ofen fest zu. Bei Sonnenaufgang wurde er geöffnet. Wie groß aber war die Überraschung und Verwunderung von Tutruica, als er seinen Gegner in voller Schönheit mit lang herabwallendem Haupthaar in dem Ofen stehen sah, bekleidet mit leuchtendem Gold. Nun kam die Reihe an Tutruica. Caragabi ließ ebenso sechs Tage lang Holz schleppen, und am siebenten Tage wurde mit Tutruica in gleicher Weise die Feuerprobe vorgenommen. Als nun der Ofen geöffnet wurde, zeigte sich dasselbe Wunder an der Person des Tutruica. Beide Götter waren also herrlich und verjüngt aus diesem Wettkampf hervorgegangen. Da nahm Caragabi das Wort und sprach zu Tutruica: „Jetzt siehst du ja, daß wir gleich sind. Wenn du mich aber weiterhin beleidigst, dann gehen wir zur Wasserprobe im Baumkanu über". Tutruica, der sich durch seine Ewigkeit sicher fühlte, antwortete voll Hohn: „Komm nur, das versuch ich auch". Und so wurde die Baumkanuprobe beschlossen. Caragabi stieg auf einen Berg, wo er einen dicken Baum fällte, aus dem er ein Kanu verfertigte. Während dieser Arbeit hörte er eine unheimliche Stimme: „Jauburia, Jauburia." (Indianischer Warnruf.) Er band sein Boot an einen Felsen und fischte. So traf ihn Tutruica, der mit einem Palmbaum den Fels löste und seinen Gegner mitsamt dem Boote in die Tiefe stieß. Lange, lange kam Caragabi nicht an die Oberfläche, die einen behaupten sechs Monate lang, die anderen sagen einen Monat. Während dieser Zeit nahm Caragabi die verschiedensten Formen an, um sich zu retten: bald war er eine Schlange, bald ein Wurm, bald eine Ameise, aber ohne jeden Erfolg. Schließlich verwandelte er sich in Wasser, wodurch es ihm gelang, siegreich aus dieser langen und beschwerlichen Probe hervorzugehen. Die Indianer behaupten, wenn dem Caragabi die Rettung nicht gelungen wäre, so wäre die Welt in nichts zerfallen. Jetzt wurde die Baumkanuprobe mit Tutruica vorgenommen, die auch dieser glücklich bestand. Hätte Tutruica nicht gesiegt, so würden alle Menschen unsterblich und keinen Krankheiten ausgesetzt

sein und so leben wie die Untertanen des Tutruica, denen der Gott, wenn sie alterten, himmelblaues Wasser über den Kopf goß, wodurch sie wieder jung werden. (Das Karibische Meer ist himmelblau.) Nach diesen Kämpfen waren die beiden Götter von ihrer Gleichwertigkeit überzeugt, und der Streit hörte auf.

II. Erschaffung der Welt und des Menschen.

Die Angaben der Indianer über die Art und Weise, wie ihr Gott das Werk der Erschaffung der Welt vollbrachte, sind sehr spärlich. Das Einzige, was sie immer wieder versichern, ist, daß der Gott die Welt aus seinem Kopfe „chirinchadeuba“ schuf, also durch Befehl, in der Art des fiat der Heiligen Schrift. Bezüglich des Wassers haben sie eine seltsame Überlieferung: wenn auch die von Caragabi geschaffene Welt sehr schön war, so hatte sie doch einen Fehler, es fehlte ihr das Wasser. Ja, der Gott selbst hatte dieses Element außerordentlich nötig.

Nun träumte ihm einmal, daß Wasser auf seiner Welt vorkomme, aber er wußte nicht wo. Er schickte darum eine Taube aus, die mühselig auf der Suche nach Wasser für ihren Herrn herumflog, bis sie es endlich fand, aber in dieser Welt nicht, sondern in einer anderen, deren Herrcher sich Orrẹ́ nannte. Caragabi träumte von neuem, daß es Wasser in seiner Welt gebe. (Man muß im Auge behalten, daß die Indianer dem Traum eine hohe Bedeutung beimessen, wie wir später bei ihrem Kult noch sehen werden.) Nun verwandelte der Gott selbst sich in einen Vogel, um das Wasser ausfindig zu machen. Er kam zu einer ungeheuren Höhle eines Felsens, die voll von kristallklarem Wasser und mit einem Steintor verschlossen war. In dem Wasser schwammen prachtvolle Fische, von denen sich Gentzerá, die Herrin des Wassers, nährte. Aber sie war ein geiziges Weib und weigerte sich, Wasser herzugeben. Dreimal stellte sich Caragabi klopfend an das Tor des Felsens und wiederholte seine Bitte um Wasser, dreimal antwortete Gentzerá mit Schweigen. Wütend erbrach Caragabi das geheimnisvolle Tor und warf Gentzerá aus ihrem Wasserpalast heraus. Er hieb sie in zwei Teile, aber sie starb nicht, sondern verwandelte sich schnell in eine große schwarze Ameise, die eifrig Wasser schleppte.

Andere Indianer verlegen den Ursprung des Wassers in einen gewaltigen heiligen Baum mit Namen Genené. Caragabi verfertigte eine Anzahl Steinäxte und machte sich mit seinem ganzen Volk daran, Genené zu fällen, um das Wasser auf seine Welt zu bekommen. Mitten in ihrer Arbeit überraschte sie die Nacht, und sie mußten von ihrem Vorhaben ablassen. Aber siehe da! Als sie am folgenden Tage wiederkamen, zeigte der geheimnisvolle Baum keinerlei Spuren von den Axthieben vom Tage vorher. Lechzend nach Wasser begannen sie von

neuem. Bei Anbruch der Nacht rieb Caragabi seine Hände und erzeugte damit helles Leuchten. Tag und Nacht arbeiteten sie nun fort, bis am dritten Tage gegen Mittag der Baum gefällt wurde. Aber damit war noch nicht alle Schwierigkeit überwunden. Genené blieb in den mächtigen Schlingpflanzen des Urwaldes hängen, wodurch verhindert wurde, daß er ganz zur Erde fiel und mit seinem Wasser die Erde tränkte. Nun rief Caragabi eine Anzahl Nagetiere herbei, die an den Zweigen hinauflaufen und die Schlingpflanzen abbeißen mußten. Jetzt stürzte Genené. Als die Wasser aus ihm hervorquollen, wurde die ganze Erde getränkt. Die Fluten spülten alles Lebende hinweg bis auf zehn Menschen und Caragabi selbst. Sie retteten sich auf einen hohen Felsen, zu dem das Wasser nicht aufsteigen konnte. Ein Jahr lang dauerte die große Überschwemmung. Danach beauftragte Caragabi einen Reiher, einen Ort ausfindig zu machen, wo es sich schön leben ließ. Aber der Reiher stieß auf eine Menge Fische und kam von diesem wohlschmeckenden Futter nicht zurück. Mit einem zweiten Boten, auch einem Vogel, ging es dem Gott ebenso. Als dritten Boten schickte er eine Bergente aus, die sich auch nicht um die Ausführung des Auftrages kümmerte. Nun nahm Caragabi Zuflucht zu seiner Macht. Er spie auf den Boden und bedeckte den Speichel mit einer Totuma. (Die Totuma, die große harte Schale der Kalebassenfrucht, wird als Napf, Wasserbehälter usw. gebraucht.) So entstand aus Speichel eine schneeweiße Taube. Sie wurde die Botin, die den Caragabi und den zehn Menschen den Weg zu dem Orte wies, wo sie nach der großen Flut wohnen konnten. Aus dem ungeheuren Hohlraum von Genené ist das Meer entstanden, aus seinen Ästen die Flüsse, aus seinen Zweigen die Bächlein. Der Stamm dieses Baumes existiert heute noch, aber an einem unbekannten Ort. An seinen vier Seiten stehen vier Kerzen, die brennen werden bis zum Ende der Welt. Wenn das Ende der Zeiten kommt, so wird von diesen Kerzen ein Fluß von Feuer ausgehen, der die ganze Welt in Brand stecken wird. Aus ihr wird eine neue schönere hervorgehen, die Caragabi mit all seinen Untertanen bewohnen wird. —

Nach der Überlieferung der Catios gehörten die ersten Menschen, die ersten Indianer, einer primitiven Rasse an, genannt Burumiáes. Sie waren Menschenfresser und verbanden sich mit dämonischen Weibern. Sie lebten in den hohlen Stämmen von Bäumen und gingen nackt einher. Da sie keine Werkzeuge hatten, lehrte sie der Dämon Antomia, sich ihrer Hände wie Schaufeln zu bedienen, um das Gold aus den Bergen zu holen. Sie waren so groß und stark, daß sie mit ihren Händen Bäume entwurzeln konnten. Um Vögel zu töten, benutzten sie ein langes hohles Rohr, das ihnen für die Absendung von Geschossen diente, und das auch heute noch von den Catios-Indianern gebraucht wird. Erzürnt über sie,

weil sie Menschenfleisch aßen, verbrannte der Gott sie lebendig in ihren Bäumen. So ging die Rasse der Burumiáes unter.

Die Indianer des zweiten Zeitalters waren die Carautas, die ebenfalls reiche Goldsucher waren. Sie aßen kein Menschenfleisch, führten aber ein sehr ausschweifendes Leben. Sie pflegten Geschlechtsverkehr zwischen Vater und Sohn, zwischen Bruder und Schwester. Aus diesem Grunde bestrafte der Gott sie und verwandelte sie in Tiere. Diejenigen Carautas, die wegen der schweren Strafe ihres Gottes in Zorn gerieten, wurden stolze Tiere wie Löwen, Jaguare usw., diejenigen aber, die es geduldig hinnahmen, wurden sanfte und zahme Tiere. In dieser Überlieferung scheint der allgemeine Glaube unserer Indianer begründet, daß die Tiere vernünftige Wesen wie die Menschen sind.

Der Indianer in seiner jetzigen Gestalt wurde von Caragabi erschaffen. Der Gott formte den ersten Mann und die erste Frau aus feinem Stein. Er blies darauf seinen Atem in Füße, Hände und Kopf, und so wurden sie belebt. Aber sie konnten nicht sprechen und sich nicht fortbewegen, sie konnten sich nur begatten. Tutruica machte ebenfalls, jedoch aus Lehm, das erste Menschenpaar in seiner Welt. Sein Werk fiel besser aus als das von Caragabi, da seine Lehmpuppen, als sie den Hauch ihres Gottes empfingen, nicht nur belebt wurden und heiter lächelten, sondern auch frei umherspazieren konnten. Da sah sich Caragabi in dem Werk seiner Hände von Tutruica übertroffen, erniedrigte sich vor diesem und bat ihn, ihm zu zeigen, auf welche Weise er seine Urbilder geschaffen habe. Tutruica jedoch nannte ihn einen Idioten und warf ihm von neuem seine zeitliche Abstammung vor. Schließlich aber hatte er doch Mitleid mit Caragabi und sagte ihm, daß der Mensch aus Lehm zu machen sei. Da nahm Caragabi ein Stückchen aus seiner Rippe, formte daraus ein Kügelchen und drückte es in zwei neugebildete Lehmpuppen. Jetzt fingen sie an zu laufen, konnten sich aber nicht im Gleichgewicht halten und fielen immer wieder um. Da blies der Gott sie an, und nun spazierten sie munter umher und vermochten fließend zu sprechen.

Nach einer anderen Tradition mußte sich Caragabi den Lehm zu seinen Puppen von Tutruica schenken lassen, bekam aber nur so viel, daß er nur einen Menschen, den Mann, schaffen konnte, bis er nach zehn Jahren durch Betrug in Besitz von neuem Lehm gelangte und nun auch das Weib bilden konnte.

Von Engeln hören wir in der Tradition der Catiosindianer nichts. Dagegen ist von einem Dämon die Rede, mit Namen Antomia. Dieser war anfangs gut. Als er aber eines Tages den Caragabi, der nackt war und sich tätowierte, verlachte, wurde er von dem Gott in einen Dämon verwandelt und in die „Edaa“ (Hölle) eingeschlossen, die im Innern der Ede liegt, mit ihm noch mehrere seiner Genossen. Caragabi

schloß das Tor der Edaa fest zu, damit sie niemals wieder herauskommen konnten. Nachdem Caragabi die Menschen geschaffen hatte, gedachte er, Sonne und Mond anzubringen. Er rief nach der Sonne und ordnete an, wo sie Platz zu nehmen habe, um die Welt zu beleuchten. In gleicher Weise machte er es mit dem Monde. Dieser antwortete, er müßte sich etwas weiter zurückstellen, als ihm der Gott befohlen habe, denn seine Kälte sei zu intensiv. Nun machte auch die Sonne ihren Einwand. Ihre Strahlen seien furchtbar stark, und deswegen müsse der Abstand von der Erde bedeutend größer sein. Beide Gestirne wurden angehört und stellten sich dann in gewünschter Entfernung auf. Sonne „Humantuhu“ und Mond „Gedeco“ waren zu Anfang Personen, bis sie von Caragabi in Gestirne verwandelt wurden. Gedeco liebte sehr Humantuhu, konnte in ihrem Wagen ihn aber nicht erreichen. Humantuhu liebte Gedeco garnicht, weil sie an speziellen Frauenkrankheiten litt, und entfloh ihr immer wieder von neuem.

Caragabi ordnete neben Mond und Sonne die Sterne an und begab sich, nachdem alles geschaffen war, auf eine Rundreise, um allen Dingen einen neuen Namen zu geben und ihren Wert zu bestimmen. —

Wir haben von der Erschaffung des ersten Menschen, des ersten Indianers, gehört. Über den Ursprung der Catios und Cunas gibt es eine besondere Tradition: Caragabi schuf aus dem Nichts einen Wassertropfen und bedekte ihn mit einer Totuma, und am anderen Tage hatte sich der Wassertropfen in einen Catios-Indianer verwandelt. Mit einem zweiten Tropfen Wasser verfuhr er ebenso, aus dem dann ein Catios-Weib herausschlüpfte. Caragabi zeigte dieser Frau, wie sie mit einem Wassertropfen verfahren müßte, um weitere Catios zu schaffen. Aber sie verschüttete den Urstoff des Tropfens in Form eines feinen Sprühregens, und aus diesem entsprang eine große Zahl von Cunas-Indianern.

Die Cunas-Indianer lernten sehr schnell Bogen und Pfeil gebrauchen und lebten in wunderschönen Hütten. Acht Tage nach ihrer Erschaffung schossen sie mit Pfeilen auf ihren Gott Caragabi, konnten ihn aber nicht verwunden. Als Strafe für ihre Undankbarkeit jagte der Gott sie von ihrem Wohnorte fort, und sie lebten fortan an der Flußmündung des Atrato (vgl.: Vertreibung der ersten Menschen aus dem Paradies). Das war auch die Ursache der langen heftigen Kämpfe, die die beiden Stämme seit ihrer Erschaffung miteinander führten, und von denen die Tradition in großer Ausführlichkeit berichtet. Diese Feindschaft hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten. Sie hat sich gezeigt, als die Carmeliter nach Ausübung ihrer Missionstätigkeit bei den Catios-Indianern zu den Cunas-Indianern übergingen.

In der Urgeschichte dieses Stammes finden sich zahlreiche Anklänge an Schilderungen des Alten, sogar des Neuen Testamentes, die so sehr

ins Einzelne gehen, daß man annehmen muß, daß schon in früheren Jahrhunderten von den Spaniern bei diesem Indianerstamm Missionstätigkeit ausgeübt worden ist, wodurch christliche Vorstellungen mit indianischen sich verschmolzen haben.

Der Kult.

Die Religion der Catios-Indianer ist äußerst primitiv. Ihrem Gott Caragabi gegenüber sind sie völlig indifferent; es besteht keine Spur von einer öffentlichen oder privaten Verehrung dieses Gottes. Sie haben kein Götzenbild, das ihn darstellt, während sie in vielen Fetischen und Figuren ihre Geister verehren. Jedoch versichern sie, daß Caragabi ihnen einige Gesetze gegeben habe, immerhin mildere als den zivilisierten Menschen! Bei Beginn der Missionstätigkeit der Carmeliter war der moralische Tiefstand dieser Indianer derart, daß sie glaubten, ihre Seelen seien nicht denen der zivilisierten Menschen, sondern denen der Tiere gleich.

Worin bestand nun das Gesetz, das Caragabi ihnen gab?

Er gebot ihnen die Einehe, die im großen und ganzen von den Catios-Indianern immer eingehalten ist. Er verbot ihnen bei schwerer Strafe die Unzucht, die Blutschande und die Verheiratung mit Zivilisierten. (Vor kurzer Zeit erst heiratete eine Indianerin einen Neger, worüber im Stamm die allergrößte Aufregung entstand, und was als ein schweres Unglück aufgefaßt wurde.) Als letztes verbot Caragabi ihnen den Streit, was bedeutet: du sollst nicht töten, denn unter ihnen ging Streit stets mit Totschlag aus.

Die Vorstellung von einer ursprünglichen Gerechtigkeit, die Caragabi ausübte, geht namentlich aus folgender Tradition hervor: Caragabi hatte eine große Leiter, die von der Erde hinauf bis in den Himmel reichte, und auf der die Urindianer hinaufsteigen konnten, um sich mit ihrem Gott zu unterhalten. Diese Leiter war aus feinstem Kristall, an beiden Seiten durch strahlende Planken aus poliertem Metall geschützt und auf der Erde auf zwei wunderschönen Blumen aufgesetzt. Wenn nun die Indianer gesündigt hatten, entzog ihnen Caragabi die Leiter, damit sie nicht heraufsteigen konnten. Er legte ihnen seine göttliche Hand vor die Augen und nahm ihnen somit den Ausblick in den Himmel, der zu jener Zeit der Erde so nah war, daß alle Vorgänge im Himmel von der Erde aus beobachtet werden konnten.

Eine interessante Abart dieser Tradition berichtet, daß die Urindianer selbst, entzückt von der wunderbaren Musik und dem Gesang im Himmel, eine Leiter zu ihm hinaufbauen wollten. (Vgl. Turmbau zu Babel.) Caragabi verbot es ihnen. Als aber die Indianer doch nicht

davon abließen, bestrafte Gott sie, indem er den Himmel soweit zurückverlegte, daß ihr Vorhaben unmöglich und ihnen jegliches Schauen in den Himmel genommen wurde.

Trotz des religiösen Tiefstandes finden sich in den Überlieferungen klare Spuren von ihrem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Caragabi versprach schon den ersten Menschen, indem er sie als sterblich schuf, nach dem Tode ihre Seelen zu sammeln und zu prüfen. In der Vorhalle des Himmels stellte sich die Seele bei Caragabi vor. Die sündhafte Seele hatte eine schwarze Farbe, die fehlerlose Seele war weiß. Die schwarze Seele wurde mit einem Hammer solange auf den Kopf geschlagen, bis sie weiß war. Ferner hatte Caragabi zwei Eimer, den einen mit kochendem, den anderen mit kaltem Wasser. Wenn die schwarze Seele, durch beide Bäder geschickt, weiß geworden war, so konnte sie in den Himmel eingehen; wenn nicht, so mußte sie jahrelang schwere Arbeiten verrichten. War die Seele mit bestimmten Sünden behaftet (Unzucht mit Zivilisierten, Blutschande, Mord), so konnte sie niemals weiß werden und wurde von Caragabi in Pech verwandelt und in die Unterwelt geschickt.

Es wird behauptet, daß die Catios-Indianer sich der Tier-Verehrung hingegeben hätten, was aus den zahlreichen Tierfiguren geschlossen wird, die man in den Gräbern fand. Tatsache ist, daß unter den lebenden Catios-Indianern keine Spuren eines gegenwärtigen Tierkultes zu finden sind. Zwar weist ihre Keramik auch heute viele Tierfiguren auf (in der Hauptsache Vögel), doch rührt das von ihrer Wahrsagerei her, bei der sie aus dem Flug und Gesang bestimmter Vögel zukünftige Dinge ableiten.

Die Gebräuche der Catios-Indianer konzentrieren sich in ihrem Kult, der eine Art Spiritismus ist, in ihrem Jaibanaismus. Der Jaibanaismus, der gewissermaßen ein Priesteramt unter ihnen bedeutet, ist ein System von Zeremonien, die durch den Jaibaná, den Priester ausgeführt werden, um die Geister, die Jaies, zu beschwören und geisterhafte Effekte, wie Vorhersagen und Heilungen in verzücktem Zustande auszulösen.

Früher wurde jedes Familienoberhaupt als Jaibaná verehrt, was aus der geringen Entwicklung der sozialen Beziehungen der Indianer untereinander und aus dem Fehlen von Tempeln zur gemeinsamen Ausübung ihres Kultes zu schließen ist. Selbst heute fallen auf 20 Indianer-Hütten 15 Jaibanás. Dieses Priesteramt fällt ausschließlich dem Manne zu. Es ist kein bestimmtes Alter festgesetzt, um mit dem Studium zu beginnen, wenn auch für die praktische Ausübung ein vorgeschrittenes Alter bevorzugt wird. Es kommt sogar vor, daß das kommende Kind einer hoffenden Mutter für den Jaibanaismus geweiht wird.

Der Jaibaná übt sein Amt vor einem kleinen Altar aus, der in einer Verlängerung der kioskförmigen Indianerhütte aufgestellt ist. Auf dem Altar steht ein viereckiger, vom Jaibaná selbst in Holz eingerahmter Spiegel, der bei den Heilungen eine Rolle spielt. Das Notwendigste ist ein hölzener Stock, in den am oberen Ende ein grobes Gesicht oder ein ganzer Fetisch geschnitzt ist, und der eine ganz besondere Heilkraft in sich schließt. Außerdem stehen auf dem Altar roh gearbeitete Holzpuppen in verschiedener Größe und zwar soviele, wie der betreffende Jaibaná Krankheiten zu heilen versteht. Denn jede Krankheit hat ihren besonderen Jaies, ihren besonderen Geist. Ferner muß ein Tisch vorhanden sein, 1 m lang, 15 cm breit, und mit Vogelzeichnungen und verzerrten Menschenfiguren in roter und schwarzer Farbe angemalt. Die obere Seite der Platte zeigt stets einen großen Jaies, der den Häuptling der übrigen Jaies darstellt. Hat ein Jaibaná mehrere solcher Tische, so trägt das sehr zu seinem Ansehen bei.

Von Zeit zu Zeit muß der Jaibaná, gewissen Träumen gehorchend, — wie ja überhaupt jeder Handlung des Jaibaná ein Traum vorangeht —, eine Speisung seiner Geister, seiner Jaies vornehmen, eine Zeremonie, die mit großer Feierlichkeit vollzogen wird. Eine junge Indianerin, die nicht hoffend und stillende Mutter sein darf, wird vom Jaibaná erwählt, um den Maismost und die Speisen für die Jaies zu bereiten. Am Abend, bevor sie ihr Amt übernimmt, bemalt sie ihren ganzen Körper mit einer färbenden Frucht. Beim ersten Morgengrauen badet sie sich zweimal in aromatischem Wasser, legt schöne Kleider an und begibt sich in einen kleinen abgetrennten Raum gegenüber dem Altar der Jaies, um ihre Arbeit zu verrichten. Den Mais zur Bereitung des Trankes mahlt sie nicht, sondern kaut ihn, was für die Jaies besonders wohlschmeckend ist. Dabei darf sie kein Körnchen verscklucken oder verspritzen. Ebensowenig darf sie die Zimmerecke verlassen oder irgendwelche Speise vor Beendigung ihrer Arbeit zu sich nehmen. Kocht bei Bereitung der Speisen irgend etwas über, so muß sie die ganze Arbeit von vorne anfangen. Den fertigen Trank füllt sie in kleine Totumas, die Speisen — Schweinefleisch, Eier, Käse und Schokolade — ordnet sie auf großen, in aromatischem Wasser gewaschenen Blättern an. Wenn alle Vorbereitungen getroffen sind, versammeln sich am Abend — das Gastmahl der Jaies findet nur in der Nacht statt — die geladenen Indianer. Sie müssen absolutes Schweigen beobachten. Der Jaibaná geht die ganze Nacht, leise im Tanzen sich wiegend, um den Altar herum und singt dumpfe, eintönige Lieder, unterbrochen von Seufzern zu den Jaies. Auf den Gesang hin versammeln sich die Jaies, nehmen Platz zum Essen und Trinken und vergnügen sich sehr Sie berauschen sich an dem Klang wunderschöner Instrumente, die

sie selbst meisterhaft zu spielen vermögen, und der Jaibaná stimmt mit seinem melancholischen Gesang in ihre Lieder ein. Nach dem Mahl der Jaies folgt am anderen Tage das der Indianer, bei dem durch ausgiebigen Genuß von Maismost stets alle in schweren Rausch geraten.

Mit ebenso großer Zermonie geht die Weihe eines Indianers zum Jaibaná vor sich. Der Jaibaná, der einen anderen in sein Amt einzusetzen hat, bemalt seinen ganzen Körper, legt prächtige Gewänder an und schmückt sich mit goldenen Ketten und einer goldenen Krone, an die er hinten seinen Spiegel anbindet. Er nimmt seinen mysteriösen Stab in die Hand und stellt sich mit dem festlich gekleideten Kandidaten vor dem Altar der Jaies auf. Mit seinem Gesang ruft er die Jaies herbei und befragt sie, wer von ihnen in den Leib des Kandidaten hineinzufahren wünsche, und stets ist einer dazu bereit. Nun nimmt er von seinem Altar zwei Stäbchen, bestreicht damit den Kandidaten vom Kopf bis zu den Füßen, mit dem einen aufwärts, mit dem anderen abwärts, und fordert den Jaies auf, von dem Kandidaten Besitz zu ergreifen. Auch diese Zermonie dauert die ganze Nacht. Nach der Weihe empfängt der neue Jaibaná seinen Hauptstock, seinen Priesterstock, und mit ihm die Kraft zu träumen. Ausüben darf er sein Amt nicht sofort — es würde seinen nahen Tod bedeuten — sondern erst nach vier bis fünf Jahren.

Jede Nacht träumt der Jaibaná von Dingen, die auf sein Amt Bezug haben. Jede Nacht erscheint ihm sein Jaies, der ihn unterrichtet und ihm Befehle erteilt. Das wichtigste des jaibanaistischen Amtes sind die Heilungen von Krankheiten, denen ein bestimmter Traum vorangeht. Der Jaibaná, der an dem Altar der Jaies schläft, sieht den Patienten und eine Unzahl von Geistern verschiedener Form: als Indianer, Zivilisierte, als Tiere verschiedener Gattungen; sie alle machen sich daran, den Kranken mit lächerlichen Mitteln zu heilen. Bleibt ihr Bemühen fruchtlos, so rufen sie den Obergeist Dobirusa, den Herrscher aller Geister herbei. Wenn Dobirusa, nachdem er den Patienten gesehen, fortgeht, ohne etwas zu tun, so ist das ein Zeichen, daß die Krankheit unheilbar ist. Gibt es dagegen ein Heilmittel, so macht sich Dobirusa mit Unterstützung seiner Geister selbst daran, es zu bereiten. Der Jaibaná hat nichts anderes zu tun als das auszuführen, was er im Traume gesehen. Die Heilverfahren sind so vielgestaltig, wie es Krankheiten gibt. Manchmal folgt ein Bad, das der Jaibaná dem Kranken bereiten muß, ein Abtrocknen mit Hühnerfedern von bestimmter Farbe. Oder es wird ein weißer Vogel getötet, und mit seinem Blut der Magen des Patienten eingerieben. Ein andermal wird ein Schwein geschlachtet oder ein Jaguar erlegt, und in dem warmen Blute wird der Kranke gebadet und daraufhin von dem prächtig bemalten und gekleideten Jaibaná

massiert. Den Bädern am Tage folgt die nächtliche Heilung, wobei dem Kranken vor dem Altar von dem Jaibaná das Herz des geschlachteten Tieres hingehalten wird. Und in dieses Herz springt die Krankheit unter Anrufen des Geistes hinein. Ein besonderes Verfahren erfordert die Heilung vom Wahnsinn. Dazu werden viele Indianer eingeladen, die in Festtracht erscheinen. Es fehlt dabei nicht an reichlichen alkoholischen Getränken für den Jaibaná und den Patienten. Der Verrückte muß tanzen, in der rechten Hand eine lebende Henne, in der linken Fetische und den jaibanaistischen Spiegel haltend. Zugleich muß er einem lebenden Schwein ins Ohr beißen. Daraufhin fällt er in tiefen Schlaf, wird entkleidet und vom Jaibaná zwei Tage bewacht. Am dritten Tage wird er gewaschen und ist gesund. —

Trotz dieser abergläubischen Gebräuche haben die Indianer viele natürliche Heilmittel, die sie mit gutem Erfolg ohne Mithilfe des Jaibaná bei ihren Kranken anwenden. Sie kennen die Heilkraft vieler Kräuter und Blumen und erzielen Wunderwirkungen namentlich bei Bissen von giftigen Tieren.

Der Jaibaná bewirkt nicht nur Heilungen, sondern auch Behexungen und wird deswegen von den Indianern außerordenlich gefürchtet. Es ist gleichsam ein Tier, das der Jaibaná im Traume gesehen hat, einfängt und dem Betreffenden, den er behexen will, auf den Rücken setzt. Und dieses Tier frißt die Seele. Zum Verhexen genügt meist ein starrer und durchdringender Blick des Jaibaná von suggestiver Kraft. Aber auch die einfache Tatsache der Liebe des Jaibaná zu der betreffenden Person bewirkt deren Verhexung, ein Mittel, das namentlich von älteren und raffinierten Jaibanás angewendet wird. Die Jaibaná-Hexenmeister werden von den Indianern „Jaguar" genannt wegen ihrer Fähigkeit, Seelen zu rauben.

Aber nicht nur auf Personen bezieht sich die zauberische Kraft, auch auf Dinge, auf Wohnungen und Bäume. Z. B. wird eine verhexte Wohnung von den Indianern verlassen, weil sie sonst sterben müssen; an einer behexten Stelle gehen sie nicht vorbei, da sie ein Ort der Krankeiten ist; von den Früchten eines behexten Baumes essen sie nicht, weil bei dem ersten Biß eine tötliche Krankheit in sie hineinfahren würde. —

Der Jaibanaismus hat viele Berührungspunkte mit dem Spiritismus. Ebenso wie die spiritistischen Sitzungen finden auch die jaibanaistischen Versammlungen nur nachts statt. Alle Anwesenden haben auch hier absolutes Schweigen zu beobachten. Das spiritistische Medium ist im Jaibanaismus die Person des Jaibaná, der in Verbindung mit den Geistern tritt und in übernatürlichen Gesichten ihre Gegenwart ankündigt. Wahrgenommen von den übrigen Anwesenden werden

die Geister durch übernatürliches Klopfen und Rufen, durch heftige Bewegungen z. B. der Blätter mit den Speisen auf dem Altar. Vom Spiritismus bis zur Seelenwanderung ist nur ein Schritt. Es ist daher nicht verwunderlich, daß bei unseren Catios-Indianern die Vorstellung der Seelenwanderung allgemein verbreitet ist. Ihrem engen Zusammenleben mit der Natur entsprechend, tritt die Seele meist in Tierverwandlungen auf.

Soziales Leben.

Die Catios-Indianer haben eine unauschlösliche Liebe zum Wald und zum Wasser. Darum ist ihr Wohnsitz in dichten Wäldern, die sich an Flußufern hinziehen, und in den Einbuchtungen tief einschneidender Täler. Ihre Hütten sind stets in großer Entfernung von einander, da ihre Bewohner beim Fischfang, bei der Jagd und beim Landbau unabhängig sein wollen. Es ist eine Art Nomadenleben, das sie führen. Sind ihnen der Boden, Jagd oder Fischfang nicht mehr ertragreich genug, so brechen sie ihre Hütten ab, um sie an anderer Stelle wieder aufzuschlagen. Die Catios-Indianer sesshaft zu machen und zu zivilisieren, ist stets großem Widerstand von ihrer Seite begegnet. Im Jahre 1868 hat der kolumbianische Kongress ein Dekret erlassen, durch das die Regierung bevollmächtigt wurde, jeder Indianer-Familie, die ihr unstetes Leben aufgeben wollte und in bestimmten Ortschaften sich ansiedeln würde, bis zu 25 Hektar Urland zuzuweisen und sie mit Kleidung, Haustieren, Ackergeräten und allem für die Wirtschaft Erforderlichen auf Staatskosten zu versehen. (Amtlicher Anzeiger, Medellin 27. Aug. 1868.) Außerdem hat die Regierung versucht, Schulen für die Zivilisation und die Erziehung zu gründen. Aber die Folge von all dem war, daß die Indianer sich nur tiefer in ihre Wälder zurückzogen, indem sie das Wort des Dichters bestätigten: „Alles Gold der Welt wiegt die Freiheit nicht auf!“ Sie hatten auch allen Grund, den Verkehr mit den Zivilisierten zu meiden, waren sie doch von diesen vielfach von ihrem bebauten Boden mit den Waffen vertrieben und zu Sklaven herabgewürdigt worden. Der Bischof von Antioquia, Joaquin Guillermo Gonzales schreibt in seinem Bericht an den Präsidenten (Amtsanzeiger von Medellin, 15. Nov. 1874): „Die Indianer sind durch die Quälereien der Zivilisierten mißtrauisch und grausam geworden. Weit entfernt, das Zusammenleben zu lieben, ist es ihnen geradezu verhaßt geworden, und sie haben sich daher in weite Entfernung voneinander in nahezu undurchdringliche Wälder zurückgezogen“. In der Absicht, derartigen Quälerereien ein Ende zn machen, hat Papst Pius X. am 8. Juli 1912 seine an die Bischöfe von Latein-Amerika gerichtete Encyclica „Lacrimabile statu Indorum“ herausgegeben. Erst in jüngster

Zeit gelingt es den Carmelitern, unsern Indianern mit dem Christentum auch die Zivilisation zu bringen.

Die Hütten der Catios-Indianer sind in Form von Musik-Kiosken gebaut. Ihre Bauart ist die denkbar einfachste. Vier quadratisch zueinander stehende etwa 4 m hohe Pfähle sind in die Erde eingerammt und tragen als Säulen die ganze Hütte. Zwischen ihnen stehen kreisförmig dünnere Stämme, die mit Schlingpflanzen so aneinander befestigt sind, daß sie auch den heftigsten Sturmwinden standhalten können. In 2 m Höhe ist aus dicken Rohrstöcken ein Stockwerk eingebaut, die sogenannte Bühne, auf der die Indianer leben, und zu der man auf einem mit Kerben versehenen Holstamm hinaufsteigt. Palmwedel und Blätter von anderen Bäumen des Urwaldes dienen dazu, das Dach in der Form eines spitzen Kegels zu decken. Vom Dach herab hängen tausenderlei Sachen. Körbe, Totumas, Fisch- und Gartengeräte, Haken aus Hirschfüßen und allen möglichen phantastischen Baumwurzeln. In der Hütte bewahren die Indianer eine Unmenge Gegenstände auf: Federn, Steine, Muscheln, Eierschalen usw., so daß man den Eindruck eines archäologischen Museums hat. Von allem, was sie erbeutet haben, einen Rest aufzubewahren, ist auf ihren Aberglauben zurückzuführen, daß dann Jagd, Fischfang und Ernte ergiebiger werden. Die innere Einrichtung der Hütte ist die allerprimitivste. Die Bühne ist ein Raum, der allen Winden ausgesetzt ist. Als Schlafstellen dienen einige Baumrinden, das Kopfkissen ist häufig ein Baumstumpf. Für die Kinder sind von einem Pfosten zum anderen Hängematten aus Baumfasern befestigt. Tische und Stühle kennen unsere Indianer nicht. In der einen Ecke der Bühne steht ein aus Lehm gebauter Herd, dessen Feuer Tag und Nacht brennt zum Schutze gegen die Kälte und gegen die Raubtiere. Auf dem Erdboden unterhalb der Bühne haben sie ihre Haustiere: Pferde, Schweine, Hühner, Enten und Pfauen, während Hunde und Katzen mit ihnen auf der Bühne leben. Wegen der geringen Hygiene in den Hütten und wegen ihres Standortes in heißen sumpfigen Gegenden ist die Sterblichkeitsziffer der Indianer sehr hoch; Schwindsucht, Typhus und andere Fieberkrankheiten vermindern die Rasse immer mehr. —

Die Catios-Indianer sind mittlerer Statur und von starker Muskulatur. Ihre Haut ist mehr bräunlich als kupferfarben. Ihr Gesicht ist breit mit hervorspringenden Backenknochen. Abgeplattete Nase, breiter Mund, wulstige Lippen sind der Rasse eigentümlich. Das Haar ist lang und schwarz und ergraut trotz vorgeschrittenen Alters nur selten. Die schwarzen Schlitzaugen haben einen melancholischen Ausdruck, was der ganzen Erscheinung etwas Bedrücktes gibt. Bei unsern Indianern zeigt sich deutlich, wie die äußeren Lebensbedingungen der Rasse den Stempel aufgedrückt haben. Das moralische Bild gibt uns Uribe Angel: „Die

Indianer sind von Natur kriechend und schwächlich, feig und furchtsam, faul und träge, mit wenigen Ausnahmen heuchlerischen Wesens und zur Lüge neigend, weil sie stets geknechtet wurden." „Der wild im Wald lebende Indianer", sagt P. Gumilla, „ist ein Ungeheuer, das man nur selten zu Gesicht bekommt, das in Unwissenheit dahinlebt und dem Trunke ergeben ist" —.

Das Kleid des Catios-Indianer — die Kinder wachsen nackt heran — ist dasselbe für Männer und Frauen. Sie tragen gewöhnlich nur ein Schurzfell, aus Baumfasern geflochten, von 20—30 cm Breite. An den Füßen haben sie nie irgendeine Bekleidung. Das lange Haar tragen sie offen und pflegen es mit großer Sorgfalt. Zu ihren Festen schmücken sie sich aufs Schönste: sie legen bunte, wenn auch spärliche Kleidung an, setzen eine Krone aus Federn oder bunten Blumen und aromatischen Kräutern auf und tragen um den Hals Ketten aus Goldplättchen, Glasperlen, Fruchtkernen, Tierzähnen, Fischgräten, Muscheln usw., an denen stets ein kleiner Napf mit ihrem Farbstoff hängt. Denn dem Bemalen ihres Körpers legen sie — besonders die Frauen — die größte Bedeutung bei, und diese Arbeit nimmt vor ihren Festen einen ganzen Tag in Anspruch. Die Haut wird zuerst rot gefärbt, auf dem roten Untergrunde werden schwarze Längs- und Querstreifen angebracht und dazwischen feine Pünktchen und Kreise, so daß die schönsten Spitzenmuster entstehen.

Die Speisen unserer Indianer sind sehr einfach. Sie bauen um ihre Hütte Mais und Bananen an, die die Grundlage ihrer Ernährung bilden. Aus dem Mais bereiten sie Mehl und daraus ihr Brot, ferner ihren Lieblingstrank den Micha-Mais-Most. Die Bananen genießen sie in verschiedenster Zubereitung: roh, gekocht, gebraten und mit spanischem Pfeffer gewürzt. Ergänzt werden Mais und Bananen durch den Ertrag aus Jagd und Fischfang. Eine feste Stunde für ihre Mahlzeit kennen sie nicht, der Magen ist ihre Uhr. Das Tischgerät ist höchst einfach und besteht nur aus Totumas; die größeren dienen als Schüsseln, die kleineren als Löffel.

Die Indianer leben in Monogamie, Vielweiberei ist ihnen unbekannt, und die Ehe ist ihnen heilig, da sie ihnen von ihrem Gott Caragabi selbst geboten wurde. Unverheiratet zu sein, bedeutet ein großes Unglück.

Wenn für das junge Mädchen einer Indianerfamilie das heiratsfähige Alter herangekommen ist, wird ein großes Fest gefeiert, zu dem der Vater der jungen Indianerin die Indianer aus der näheren und weiteren Umgebung einladet. Es ist gleichsam eine Taufe der Indianerin, die sie berechtigt, in den Ehestand einzutreten. Wie alle Feste, so findet auch dieses nachts statt. Teilnehmen dürfen nur Männer und Frauen

in Begleitung ihrer Männer, nicht aber junge Mädchen. Die Hütte ist wunderschön geschmückt mit Blumen und Palmen, und die junge Indianerin, die 2—3 Tage vor dem Fest strengste Zurückgezogenheit beobachten mußte, ist von ihrer Mutter prächtig bemalt, hat die schönsten Kleider und Ketten angelegt und zeigt sich den geladenen Gästen. Nun beginnt der Tanz der Indianer, der von großem Lärm durch Trommeln und verschiedene andere primitive Musikinstrumente begleitet ist. Die Männer tanzen für sich, die Frauen auch. Die Frauen tanzen im Halbkreis, an ihrer Spitze eine Indianerin mit einem Tamburin. Alle singen dazu ein Lied. Währenddessen haben drei Indianer die junge Indianerin 4 mal um die Hütte getragen und setzen sie nun inmitten der Tanzenden nieder. Der Glückwunsch, der der Gefeierten gegeben wird, bald einen Mann zu bekommen, nimmt an Wildheit immer mehr zu. Alle singen, schreien, tanzen, berauschen sich an Maismost, aber gegessen darf nicht das geringste werden. Natürlich fehlt es auch nicht an Prügeleien, aber der Vater der jungen Indianerin hat zu Beginn des Festes alle Waffen versteckt. Der Vater ist übrigens der erste, der sich berauscht. Das Fest dauert die ganze Nacht hindurch und am folgenden Tage so lange, bis der Maismost ausgetrunken ist und alle in schweren Schlaf gefallen sind. Nach dem Schlaf muß die junge Indianerin sich baden und ist nun für die Ehegemeinschaft „getauft". Nun zeigt sie sich überall unter den Indianern, um einen Mann zu suchen. Ja es gibt Väter, die so grausam sind, daß sie nach dieser Taufe ihre Tochter verstoßen und nicht wieder in die Hütte aufnehmen, bis sie einen Mann gefunden hat. Wenn ein Bewerber zu einer heiratsfähigen Indianerin in die Hütte tritt und sie fährt mit ihrer Arbeit fort, so ist das ein Zeichen, daß er abgewiesen ist. Nähert sie sich ihm und begrüßt ihn, so bedeutet das eine Zusage. Die Indianer haben eine lange Brautzeit. Sehen sie, daß sie zueinander passen und sich treu sind, so hat die Ehe begonnen, ohne daß man ihren eigentlichen Anfang kennt. Eine äußere Form für den Ehekontrakt gibt es nicht. Die Stellung der Frau unter unseren Indianern ist sehr traurig. Die Männer sind so eifersüchtig, daß sie aus ihrem Weib eine Sklavin machen. Niemals darf sie allein ausgehen, nie darf sie sich ohne Erlaubnis ihres Mannes bemalen, nie darf sie ein Lied singen, wenn der Mann nicht zu Hause ist. In der Hausarbeit hilft der Mann der Frau nicht im geringsten. Nie trägt der Mann ein Kind. Bei einem Umzug hat die Frau alle Lasten zu schleppen. Nur beim Essen haben beide gleiche Rechte. Sie essen aus derselben Totuma und immer abwechselnd, was ein Zeichen der Treue ist. Will ein Mann seine Frau verstoßen, so schüttet er ihr Kräutersäfte über den Kopf und glaubt sich damit von seinem Eheversprechen entbunden. Stets wird eine Frau von ihrem Manne verlassen, wenn sie Zwillinge bekommt,

was als ein großes Unglück aufgefaßt wird. Darum vermeiden Indianerinnen es, Doppelfrüchte, Eier mit zwei Dottern usw. zu essen, wie sie überhaupt voll von Aberglauben sind in allem, was mit der Geburt des Kindes zusammenhängt.

Die Kinder erblicken das Licht der Welt nicht in den Hütten, sondern auf den Bergen und in den Wäldern, und die Indianerin gestattet nicht, daß irgendeiner der Geburt beiwohnt, nicht einmal der eigene Gatte. Sobald sie das neugeborene Kind in die Hütte gebracht hat, darf sie es zwei Monate lang nicht wieder heraustragen, weil das seinen Tod bedeuten würde. Meistens wird die Geburt eines Kindes damit gefeiert, daß den Nachbarn ein Stück Federvieh geschenkt wird, als Symbol dafür, daß das Kind freigebig werden soll. Dem jungen Knaben geben sie Chamaeleons-Augen zu essen, auf daß er schlau und umsichtig werde, ferner vom Auge und Schwanz des Jaguars, damit er stark im Kampf werde, und außerdem Augen von einem bestimmten Vogel, der kunstvolle Nester baut, auf daß der Knabe lerne, gute Indianer-Hütten zu errichten. Die Indianer geben dem Kinde so lange keinen Namen, bis es auch den Ruf versteht, also nicht vor einem Jahr. Es ist das Recht des Jaibanás, den Namen für das Kind zu wählen. Niemals haben zwei Indianer dieselben Namen, die sich wohl oft sehr ähnlich, aber nie völlig gleich sind.

Die Taufe des Kindes wird in derselben Weise gefeiert, wie die Taufe der jungen Indianerin im heiratsfähigen Alter. Meistens bekommt das Kind vier Taufpaten, die unter den stärksten Indianern gewählt werden. Getauft wird das Kind mit dem schwarzen Saft einer Frucht (jagua) und dann in dem Wassertümpel, der niemals in der Nähe einer Indianerhütte fehlt, von der Mutter untergetaucht. Darauf wird es in meist rote Lumpen gekleidet, mit einer Federkrone geschmückt und unter allen möglichen Zeremonien, die das Kind stark und mutig machen sollen, mehrere Male um die Hütte getragen. Alle singen dazu improvisierte Lieder zum Lobe des Kindes. Der Zweck der Taufe ist also, dem Kinde Kraft und Stärke zu geben. Unsere Indianer sind der festen Überzeugung, daß ohne diesen Taufakt das Kind furchtsam für sein ganzes Leben wird.

Die heranwachsenden Kinder werden von den Eltern in dem Wenigen unterrichtet, das sie selbst verstehen. Die Söhne bilden sie zu guten Jägern und Fischern aus, denn Jagd und Fischfang sind ihre Lieblingsbeschäftigungen.

Aus Stein verfertigen sie ihre Messer und Waffen, die sie stets bei sich tragen. Für den Fischfang knüpfen sie Netze aus Pflanzenfasern, sind aber auch sehr geschickt, die Fische mit den Händen zu fangen. Aus Stein sind die Äxte und Hacken für den Ackerbau, den sie mit nur geringer Sorgfalt betreiben. Die Natur kommt ihnen dabei ent-

gegen: Hitze und Feuchtigkeit lassen viermal im Jahr den Mais reifen. Auch beim Anbau ihrer Bananen brauchen sie kaum Arbeit aufzuwenden, da diese immer wieder von selbst nachwachsen. Die Mädchen lernen von ihren Müttern Körbe und Matten flechten, vor allen Dingen aber die Keramik, in der die Frauen es zu großer Vollkommenheit gebracht haben. Sie verstehen es, die kunstvollsten Figuren aus Ton herzustellen und bevorzugen dabei — entsprechend ihrer engen Verbindung mit der Natur — Tierfiguren, wie Schlangen, Frösche, Eidechsen, Jaguare, Fische und namentlich Vögel. Schriftzeichen kennen unsere Indianer nicht: sie haben auch nicht Reim und Vers. Bei ihren Festen begleiten sie ihre höchst einfachen Lieder mit primitiven Instrumenten, wie Trommeln aus Baumstümpfen, Flöten nud Leiern.

Die Vorfahren unserer Catios-Indianer stellten prachtvolle Kunstschmiede-Arbeiten in Gold her, die man in den alten Gräbern gefunden hat und noch findet. Meist sind diese Gräber in einer Tiefe von 8 m in kreisrunder Form und waren für alle Angehörigen einer Familie bestimmt. Die Anordnung der Leichen erfolgte im Radius: die Köpfe im Mittelpunkt, die Füße an der Peripherie. Die einzelnen Körper wurden durch Steinplatten von einander getrennt. Man findet aber auch alte Gräber in Form einer Pyramide mit nur einem Toten und in Form eines kleinen Hauses, das 1 m unter dem Erdboden aus großen Steinblöcken zusammengesetzt ist und die Tür nach Sonnenaufgang hat. Die Gräber der gegenwärtigen Indianer gleichen denen der Zivilisierten, die hier zu Lande ihre Toten in Steinnischen einmauern. Die Indianer graben zuerst ein tiefes quadratisches Loch und von diesem ausgehend horizontal das Grab, so daß die Leiche in einem Hohlraum ruht.

Die Bewachung und Beerdigung der Toten geschieht mit den kompliziertesten Zermonien. Ist ein Familienmitglied gestorben, so legen alle Angehörigen ihre Ketten und ihren Kopfschmuck ab. Der Tote wird gewaschen, so schön wie möglich von den nächsten Anverwandten bemalt, in vier neugeflochtene Decken gehüllt und in eine Ecke der Hütte gelegt. Um ihn herum werden alle Gegenstände seines Gebrauches, sogar seine Haustiere aufgestellt. Dann kommt die Klagefrau, setzt sich dicht neben den Verstorbenen, nachdem sie ihn viermal umgangen hat, und murmelt ihre Klagelieder. Sie neigt ihr Gesicht ganz dicht auf das des Toten und singt: „Nun wird das Antlitz nicht mehr sehen, das so gut und lieb war für alle, die es schauten". Sie nimmt die Hände des Toten: „Diese Hände, die soviel gearbeitet haben, bewegen sich nicht mehr"; sie nimmt seine Füße: „Nun ruhen die Füße, die mit soviel Geschicklichkeit bei der Jagd umhergesprungen sind"; und so fährt sie fort und beschreibt das ganze Leben des Toten. Währenddessen

halten geladene Indianer die Leichenwache, wobei sie die ganze Nacht Maismost trinken, oft beim dumpfen Ton der Trommel. Am folgenden Tage wird der Leichnam auf ein Weidengeflecht gelegt und von zwei Indianern aus der Hütte getragen, aber nicht auf der gewöhnlich benutzten Treppe. Der Grund dafür ist, daß der Verstorbene nicht den Weg zur Hütte zurückfinden soll. Dann wird ein Hund geholt, der die Seele des Toten fortbringen soll. Außerdem schaffen sie vier große Steine aus dem Fluß herbei und wälzen sie auf der Bühne herum, damit sie alle Krankheiten töten, die etwa von dem Toten abgesprungen sind. Die Steine werden an der Stelle aus der Hütte geworfen, wo der Leichnam herausgetragen ist. Bricht einer durch den Wurf, so ist das ein Zeichen, daß ein weiterer Angehöriger der Hütte im Laufe eines Jahres sterben wird. Alle Indianer, die der Leichenwache beigewohnt haben, nehmen an der Beerdigung teil. Dem Toten werden alle seine Gebrauchsgegenstände mit ins Grab gegeben. Das ist eine festeingewurzelte Sitte und in der Furcht begründet, der Tote könnte zur Hütte zurückkommen und sein Hab und Gut verlangen. Ja, es kommt vor, daß das Pferd des Verstorbenen getötet und neben ihm begraben wird.

Die Trauerzeit der Witwer und Witwen dauert gewöhnlich einen Monat, währenddessen sie ihre negativen und positiven Pflichten haben.

1. Negative Pflichten: Witwer dürfen mit keiner Witwe, Witwen mit keinem Witwer oder einer anderen Person sprechen. Sie dürfen sich nicht bemalen, keinen Maismost trinken, keinen Indianerversammlungen beiwohnen.

2. Positive Pflichten: Der Witwer muß seine Kleidung mit der eines anderen Witwers, die Witwe ihre mit der einer anderen Witwe vertauschen. Die Witwer und Witwen müssen sich gegenseitig zum Zeichen der Trauer das Haar beschneiden. Sie dürfen die ersten sechs Tage nur Bananen essen, vom siebenten Tage ab andere Speisen, aber kalt und ungesalzen. Der Witwer muß zum Zwecke der Reinigung täglich zweimal Bäder vornehmen, bis der Trauermonat vorüber ist, dann darf er sich wieder bemalen und eine neue Frau suchen. Sind die Witwer sehr reich, so können sie ihre Trauer bis auf einen Tag abkürzen, wozu sie der Hilfe des Jaibanás bedürfen, der an diesem einen Trauertage komplizierte Blättereinwicklungen mit ihnen vornimmt. Die Trauer der Witwen dauert stets einen vollen Monat. —

Außer zu ihren Tauffesten und Beerdigungen veranstalten die Catios-Indianer Vesammlungen, um sich gegenseitig bei ihrer Arbeit zn unterstützen, besonders bei der Aussaat des Mais. Auch bei diesen Gelagen spielt der Maismost die Hauptrolle. Die Frauen nehmen gewöhnlich nicht daran teil, sie kommen erst, wenn der Maismost ausgetrunken ist, um ihre Männer abzuholen und zur Hütte zu bringen.

Zum Dank dafür erhalten sie stets eine gehörige Tracht Prügel, mit oder ohne Grund, für alte oder neue Sünden. Ein anderer Zweck der Zusammenkünfte sind die großen Treibjagden, die sie veranstalten, und bei denen ihnen selten die Beute entgeht, die sie freundschaftlich untereinander teilen. Sonst sind die sozialen Beziehungen der Catios-Indianer recht spärlich. Ihre Vorfahren hatten Häuptlinge, deren Autorität von allen respektiert wurde, und deren Entscheidungen ohne irgendwelche Berufung angenommen wurden. Die Führer der lebenden Indianer haben eine geringe Macht, so daß die Ernennung nur ein Ehrenamt bedeutet. Straffer wird die Organisation, wenn es sich darum handelt, sich gegen Zivilisierte zu verteidigen. Dann folgen sie aufs Wort ihren Führern. Ein Indianer springt stets einem anderen seiner Rasse bei und übt niemals Verrat an ihm. —

Vielfach wird in Kolumbien die Meinung vertreten, daß die Indianer eine degenerierte und zur Zivilisation untaugliche Rasse seien, die völlig ausgerottet werden müßte. Dieser Ansicht treten die Carmeliter kräftig entgegen, haben in den wenigen Jahren ihrer Missionstätigkeit die Catios-Indianer doch große Fortschritte in moralischer und intellektueller Hinsicht gemacht. Seit vier Jahren besteht für die Catios-Indianer eine höhere Schule, und die Kinder, aus den Wäldern herausgenommen und in die Erziehungsanstalt versetzt, sind schon nach wenigen Monaten wie umgewandelt und stehen in ihrem geistigen Fortschritte und in ihrer äußeren Anpassungsfähigkeit nicht hinter den Kindern Zivilisierter zurück.

Den besonderen Verhältnissen der „wilden" Indianer, bei denen sich erst Anfänge der Zivilisation und des Gesellschaftslebens zeigen, hat die Republik Kolumbien Rechnung getragen durch eine besondere Gesetzgebung. Das gegenwärtig für die Indianer geltende Gesetz ist das Gesetz 89 vom 15. November 1890. Die Präfektur steht in Verhandlungen mit der Regierung, dies Gesetz, das bisher bei den Indianern keine Anwendung gefunden hat, wirksam zu machen.

In anderen Departementen Kolumbiens, so in dem wirtschaftlich weiter vorgeschrittenen, reichen Caucatal, sind die Indianer in das wirtschaftliche und politische Leben mehr verflochten und nehmen demgemäß auch an den allgemeinen politischen Rechten teil. So haben sie in der Repräsentantenkammer einen intelligenten und gewandten Vertreter, der in der gegenwärtigen Tagung des Kongresses die Freiheitsrechte der Indianer sehr geschickt vertreten hat.

II. Berichte.

Römische Religion 1915–1924.

Von Ludwig Deubner in Freiburg i. Br.

Eine neue Editio minor der Metamorphosen Ovids ist von R. Ehwald besorgt worden[1]; sie enthält einen Index nominum, aber keinen kritischen Apparat. Das astrologische Lehrgedicht des Manilius gab I. van Wageningen heraus.[2] Im Corpus der lateinischen Ärzte erschienen die Ausgaben des Quintus Serenus von Fr. Vollmer[3] und des Marcellus Empiricus von M. Niedermann.[4] Beide, namentlich Marcellus, enthalten Material zum antiken Aberglauben, das durch reichhaltige Heilmittelindices der Benutzung erschlossen ist. — A. S. Pease hat Ciceros Schrift *de divinatione* mit einem sehr umfang- und inhaltreichen Kommentar ausgestattet.[5] Wer über ein Kapitel der Mantik arbeitet, wird ihn mit Nutzen einsehen, zumal ein ausführlicher Index das Auffinden des einzelnen erleichtert. Manche Erklärungen haben sich zu kleinen Abhandlungen ausgewachsen, z. B. die Partie über Losorakel S. 72ff. oder die über Eingeweideschau S. 94ff. Man hat den Eindruck, daß des Guten zuweilen etwas zuviel getan ist; ja, es kommt vor, daß eine angeführte Parallelstelle bei genauerer Betrachtung zum Texte kein näheres Verhältnis hat, wie z. B. Hesiods Erga 122ff. zu S. 208, 3f. Auf der anderen Seite wünschte man mehr Konzentration und eigene Stellungnahme. Die Vorrede unterrichtet über Quellen und spätere Benutzung der Ciceronianischen Schrift. — Nordens für die Geschichte der

---

[1] *P. Ovidius Naso vol. II Metamorphoses ed.* R. Ehwald, *editio minor*, Leipzig 1915, Teubner.

[2] *M. Manilii Astronomica ed.* I. van Wageningen, Leipzig 1915, Teubner.

[3] *Quinti Sereni liber medicinalis ed.* Fr. Vollmer = *Corpus medicorum Latinorum* II 3, Leipzig 1916, Teubner.

[4] *Marcelli de medicamentis liber rec.* M. Niedermann = *Corpus medicorum Latinorum* V, Leipzig 1916, Teubner.

[5] *M. T. Ciceronis de divinatione liber I. II with Commentary by A. S. Pease, University of Illinois Studies in Language and Literature* VI 2. 3; VIII 2. 3, *University of Illinois Press* 1920. 1923.

Eschatologie wichtiger großer Kommentar zum sechsten Buch der Aeneis ist in zweiter, durchweg verbesserter und umgestalteter Auflage erschienen.[1] — Eine Übersetzung der *quaestiones Romanae* des Plutarch mit fortlaufendem Kommentar hat H. I. Rose gegeben[2], der heute, nach Fowlers Tod, als der beste Kenner der römischen Religion in England bekannt ist. Von den einleitenden Abschnitten des hübschen Buches behandelt der dritte (S. 52ff.) unter der Überschrift *Plutarchs Attitude towards Religion* die religiösen Vorstellungen der Griechen und speziell die des Plutarch, aus denen heraus die in den *quaestiones* gegebenen Erklärungen verständlich werden. Der bedeutsamste Abschnitt ist der vierte, über die älteste Schicht der römischen Religion, in dem nach methodischen, die Abgrenzung des ursprünglichen, echtrömischen Glaubens und Kultus betreffenden Ausführungen verschiedene Probleme der 'numanischen' Religion erörtert werden, wobei auf schlecht fundierte Hypothesen stellenweise mit einer für unseren Geschmack zu großen Ausführlichkeit kritisch eingegangen wird. S. 98ff. ist eine spezielle Behandlung der *Argei,* des Hochzeitsrituals und des Flamen Dialis angeschlossen, kleine Abhandlungen, die an einzelne Kapitel der *quaestiones* anknüpfen und einen Umfang angenommen haben, der den Rahmen des Kommentars sprengen würde. Sehr erfreulich ist das energische Eintreten für die Berechtigung und die Notwendigkeit der vergleichenden Methode (S. 73), die der Verfasser selbst mit Takt und Vorsicht anzuwenden weiß, und die, wie er mit Recht bemerkt, schärfste und sorgfältigste Analyse des spezifisch römischen Tatbestandes zur Voraussetzung haben muß. Ich kann fast alles, was Rose vorträgt, namentlich auch seine Ansicht über die sogenannten Indigitamentengötter (S. 76ff.), unterschreiben und stelle die auf weite Strecken sichtbare Übereinstimmung unserer beiderseitigen Arbeits- und Denkweise mit um so größerem Vergnügen fest, als meine eigenen Arbeiten ihm unbekannt geblieben zu sein scheinen. Ich verweise in diesem Sinne namentlich auf des Verfassers Ausführungen über den Juppiter Lapis im *Journ. of Rom. Stud.* III 237f. (1913) und die meinigen über den gleichen Gegenstand, *Neue Jahrb.* XXVII 333ff. (1911). Nicht einverstanden bin ich mit der Neubelebung des Mannhardtschen Vegetationsgeistes im Falle der *Argei* und des Oktoberrosses (S. 208). Für das Oktoberroß vgl. *Neue Jahrb.* a. a. O. S. 326f. Was die *Argei* betrifft, so scheinen mir weder die für die Herstellung der Puppen verwendeten Binsen mit jener Erklärung verträglich, noch die Tatsache, daß 27 Puppen in den Tiber geworfen werden: denn es wäre zu er-

[1] *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI* erkl. v. E. Norden, 2. Aufl., Leipzig u. Berlin 1916, Teubner.

[2] *The Roman Questions of Plutarch, a new translation with introductory essays and a running commentary by* H. I. Rose, Oxford 1924, Clarendon Press.

warten, daß bei diesem von den sakralen Organen des Staates vollzogenen Ritus nur eine derartige plastische Darstellung des Vegetationsgeistes Verwendung fände (vgl. *Vesta* und *Terminus*). Daß der Brauch letzten Endes in altrömischem Glauben wurzeln muß, ist auch meine Meinung, vgl. diese Zeitschr. XIV 1911, 306. Sehr zweifelhaft ist die S. 84, allerdings mit großer Reserve, vorgetragene Vermutung, daß die als Tochter des Juppiter bezeichnete Fortuna von Praeneste ursprünglich *Fortuna Iovis* gehießen habe (analog der *Salacia Neptuni* und verwandten formelhaften Verbindungen) und daß erst durch ein Mißverständnis daraus *Fortuna Iovis puer* (oder *filia*) geworden sei. Eher wird man doch ein unrömisches Element in jenem Kulte anzunehmen haben. In der Auseinandersetzung über den Rex Nemorensis (S. 91) hat Rose mit seiner Ablehnung von Frazers abenteuerlicher Theorie unbedingt Recht, aber sein eigener Deutungsvorschlag befriedigt keineswegs. Meine Auffassung habe ich in dieser Zeitschrift XX 1920/21, 438 angedeutet, s. auch Chantepie de la Saussaye *Lehrbuch der Religionsgeschichte* ⁴II 452 und über das verwandte Problem des Flamen Dialis ebenda S. 451f. Zu den in dem Fest der Matralia hervortretenden vorindogermanischen mutterrechtlichen Anschauungen, die Rose für das eigentliche Römertum gewiß mit Recht leugnet (S. 93ff.), vgl. Kornemann *Mitt. d. schles. Ges. f. Volsk.* XXIV 1923, 17ff. (spez. S. 34); *Klio* XIX 1924, 355ff. (spez. S. 357), zu dem Opfer des Gallier- und Griechenpaares (S. 203f.) unten S. 308. — Im Zusammenhang mit diesen Quellenschriften sei erwähnt, das der zweite Band der Teuffelschen Literaturgeschichte nunmehr in siebenter Auflage vorliegt.[1]

Die fruchtbare und tiefgreifende Arbeit F. Husners über Leib und Seele in der Sprache Senecas[2], die an einem Einzelbeispiel die Eigenheiten des Stils aus dem innersten Wesen der Persönlichkeit abzuleiten unternimmt, kann in diesem Berichte nur im Vorübergehen genannt werden.

Warde Fowler hat alte und neue Aufsätze aus dem Gesamtgebiet der lateinischen Philologie zu einem Bande vereinigt[3], vorweg elf Arbeiten zur römischen Religion. Die Einzeluntersuchung ist nicht das Feld, wo die Begabung des Verfassers am stärksten hervortritt. Wir folgen ihm lieber bei seinen Schilderungen des religiösen Lebens der

[1] W. S. Teuffels *Geschichte d. röm. Literatur*, 7. Aufl. unter Mitwirkung v E. Klostermann, R. Leonhard u. P. Weßner neu bearbeitet v. W. Kroll u. F. Skutsch, II. Band, Leipzig u. Berlin 1920, Teubner.

[2] F. Husner *Leib und Seele in der Sprache Senecas*, Philologus Suppl. Band XVII H. 3, Leipzig 1924, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.

[3] Warde Fowler *Roman Essays and Interpretations*, Oxford 1920, Clarendon Press.

Römer, wenn seine umfassende Quellenkenntnis uns Einblick gewinnen läßt in Denken und Fühlen dieses Volkes. Dem vorliegenden Buche ist eine entscheidende, starke Förderung unserer Erkenntnis kaum irgendwo zu danken, wenn auch zugegeben werden mag, daß die wortreiche Diskussion da und dort eine gewisse Klärung herbeiführt oder zum Nachdenken veranlaßt. Manche Resultate sind abzulehnen, so die Erklärung des *mundus* als Aufbewahrungsraum für das Saatgetreide (24ff.). Das meiste Interesse bietet ein vergleichender Aufsatz über Bräuche und Einrichtungen der Insel Borneo, der im Anschluß an die *Pagan Tribes of Borneo* von Hose und Mc Dougall geschrieben ist (146ff.). Es ist in der Tat verblüffend, wie weit die Analogie zwischen den Römern und jenen Insulanern geht. Besonders fällt die Beobachtung des Vogelfluges auf, bei der auch auf Borneo eine Art *templum* angewandt wird und die linke Seite als die glückbringende erscheint. Auch Eingeweideschau ist dort üblich, und wie in Italien werden zu diesem Zwecke an der Leber mehrere Teile unterschieden. Schlüsse auf gemeinsamen Ursprung der beiderseits vorhandenen Bräuche (vgl. S. 147) wird man, auch in zurückhaltender Form, lieber unterlassen.

Das Werk des Dänen J. P. Jacobsen (vgl. dies Archiv XX 1920/21, 173), ist nach dem Tode des Verfassers unter dem Titel *Les Mânes* auch in französischer Sprache herausgegeben worden.[1] Zu den zwei früheren Bänden ist ein dritter hinzugekommen, der den Nachlaß enthält; in ihm wird der frühe Heiligenkult des alten Gallien behandelt. Es lag dem Verfasser vor allem daran, im Gegensatz zur herrschenden Meinung nachzuweisen, daß die Märtyrer der ältesten Periode des Christentums keine volkstümliche Bedeutung besitzen, daß vielmehr die in Frieden gestorbenen und an ihrem Grabe verehrten Heiligen der nachkonstantinischen Epoche, die zu Lebzeiten als Beschützer und Wohltäter ihrer Gemeinde eine große Rolle spielten und dadurch eine Heroisierung in antikem Sinne erlangten, unmittelbar an den alten, nie unterbrochenen Volksglauben anschließen, für den der Tote im Grabe weilte. Als Unterbau und Vorbereitung dieser den Heiligenkult betreffenden Darstellung sind der erste und zweite Band gedacht, von denen der erste eine ausführliche Behandlung des römischen Totenkultes der Kaiserzeit bietet, während der zweite neben dem griechischen Heroenglauben sich dem römischen Kaiserkulte und der Vorstellung vom Genius zuwendet. Ich möchte besonders auf die schönen Bemerkungen über den Unterschied zwischen Genius und Juno (II 194f.) aufmerksam machen.[2] Dagegen ist abzulehnen die zugespitzte Paralleli-

[1] J. P. Jacobsen *Les Mânes,* 3 Bände, Paris 1924, Champion.

[2] Lesenswertes über die Bedingtheit der griechischen Heroentypen durch die Zeitumstände steht II 14.

sierung zwischen Genius und Manes, die in dem Satze gipfelt (II 213): *la seule différence entre le Genius et les Mânes, c'est que le genius agit dans l'existence antérieure à la mort, et les Mânes dans la vie posthume.* — F. Cumonts Kennerschaft und Darstellungskunst bewährt sich in acht Vorträgen über die Jenseitsvorstellungen des römischen Heidentums[1], denen eine historische, besonders die Stellungnahme der philosophischen Schulen charakterisierende Einleitung vorangeht. Die Vorträge behandeln: Grab und Totenkult, Unterwelt, ewiges Leben am Himmel, Erlangung der Unsterblichkeit, vorzeitigen Tod, Reise ins Jenseits, Hölle und ewige Seligkeit. Eigentlich kommen die gesamten antiken Jenseitsvorstellungen zur Sprache, ja man kann sagen es handelt sich vorwiegend um griechische Gedanken, die ihrerseits wieder vom Orient her genährt sind. Im Vordergrunde steht die Umbildung der kruderen volkstümlichen Ideen durch die Philosophie; namentlich die Pythagoreische Lehre, der mehrere Spezialstudien des Verfassers gewidmet sind, wird möglichst scharf herausgearbeitet. Daß die Apokolokyntosis des Seneca, die den toten Claudius verspottet, mit dem Glauben an den Aufenthalt menschlicher Seelen in Pflanzen zusammenhänge (S. 179), scheint mir etwas über das Ziel hinauszuschießen. Die Benutzbarkeit des Buches ist leider stark beeinträchtigt durch die allzu sparsamen Zitate und die große Schwierigkeit, sich in dem Netz der gegenseitigen Verweise quellenmäßig zurechtzufinden. Ein Nachteil, der um so fühlbarer ist, als die zur Darstellung gelangenden Theorien vielfach weder chronologisch noch ihrer Herkunft nach deutlich genug abgegrenzt werden. — Die italischen Gräber bis zu der 'Einigung des Landes unter der römischen Republik' behandelt F. von Duhn in seinem durch ein halbes Jahrhundert gereiften Lebenswerk, von dem der erste Teil erschienen ist.[2] Obwohl hier die Probleme der Siedlungsgeschichte den Vordergrund beherrschen, so findet doch auch der Religionshistoriker innerhalb des geradezu überwältigenden Materials allerhand Angaben, die für ihn von speziellerem Interesse sind, wobei ihm das ausführliche Sachregister sehr gute Dienste leisten kann. An vielen Orten sind Reste des Opfermahles (*silicernium*) nachgewiesen, das am Grabe bei der Bestattungsfeier abgehalten wurde, in Samnium wird dem Toten gelegentlich der Kopf oder wenigstens der Kinnbacken eines Kalbes als sein Anteil unter den Kopf gelegt (S. 565). Unter den Opferresten sind öfters, namentlich auch in der berühmten Forumsnekropole in Rom, Knochen von Schweinen oder Ferkeln gefunden worden, was mit gewissen literarischen Nachrichten in Verbindung gebracht werden kann

[1] F. Cumont *After Life in Roman Paganism,* New Haven 1922, Yale University Press.

[2] F. von Duhn *Italische Gräberkunde* I, Heidelberg 1924, Winter.

(S. 423). Auch Wasser hat man dem Toten zur Erfrischung hingestellt und Röhren angelegt, um ihm Spenden zuzuleiten.[1] Seinem Schutze dienten mannigfaltige Amulette und Apotropaia, unter denen die Bronzestatuette eines ithyphallischen Kriegers aus Vetulonia (S. 218) und die 20 'priapi' eines kampanischen Grabes (S. 629) hervorgehoben seien. Der in Samnium und Kampanien begegnende 'Charonsgroschen' im Munde des Toten scheint auf griechischen Einflüssen zu beruhen (S. 613. 624). Von großer Wichtigkeit ist die Zurückführung der römischen *imagines* auf die von den Etruskern ihren Aschenurnen vorgebundenen Totenmasken, aus denen sich später die sogenannten Kanopen entwickeln (S. 349f.). Das Volcanal des römischen Forums war von dem Verfasser schon früher mit der Totenverbrennung zusammengebracht worden, die er für die Zeit vor dem Synoikismos im Forumstal ansetzt (S. 415), und die sogenannten Doliola verlegt er mit Wahrscheinlichkeit an den Nordrand des Forums zwischen Vestatempel und Cloaca maxima. Daß die Bestattungsgräber der Forumsnekropole den Sabinern zugeschrieben werden müssen, wird allen denen Genugtuung bereiten, die sich durch skeptische Machtsprüche an der Überlieferung von einer alten sabinischen Siedlung auf dem Quirinal nicht haben irre machen lassen. Oft genug ist begreiflicherweise die Deutung der Phaenomene unsicher oder ihr Sinn verborgen. Zu derartigen Rätseln gehören die bei und in Gräbern gefundenen Steine mit Andeutung weiblicher Brüste (S. 99), sowie die schiffsähnlichen Gegenstände, die an die kretischen *horns of consecration* erinnern (S. 104f. 133). Sehr zu begrüßen ist die Zurückhaltung des Verfassers in symbolischen Erklärungen. Die Angabe, daß in einem Schädel bei der Auffindung ein dicker Nagel gesteckt habe, wird einleuchtend mit unvorsichtiger Vernagelung des betreffenden Holzsarges in Verbindung gebracht (S. 601). Für die bekannte Lampe in Schiffsform aus Vetulonia wird eine religiöse Deutung abgelehnt (S. 241). Die von Helbig angenommene Beziehung der Pontifices zu den Pfahlbauten der Terremare (S. 117) schwebt meiner Meinung nach völlig in der Luft. Die Weizenkörner, die mit Bohnen oder Fruchtkernen verbunden nicht nur im Grabe, sondern auch außerhalb des Grabes gefunden werden (S. 423f. 426. 461), im Dieterichschen Sinne als Keime zu neuem Leben (S. 424) zu verstehen, halte ich für sehr bedenklich. Als Kuriosum sei das Grab eines Hundes in Pompeji erwähnt (S. 623).

Varros *di certi* stehen im Mittelpunkt einer stark spekulativ gerichteten Untersuchung E. Bickels.[2] Er nimmt an, daß die Varronische Dreiteilung *di certi*, *di incerti*, *di praecipui atque selecti* sich an das

[1] Vgl. dazu G. Oeconomus *De profusionum receptaculis sepulcralibus*, Athen 1921 (vgl. oben S. 99f.).

[2] E. Bickel *Der altrömische Gottesbegriff*, Leipzig und Berlin 1921, Teubner.

griechische Schema δαίμονες, ἥρωες, θεοί anlehne, wie es wiederholt bei Plato begegnet, und setzt die beiderseitigen Gruppen einander gleich: die *di certi* sollen den δαίμονες entsprechen, die *incerti* den ἥρωες, die *praecipui* den θεοί. Unter den *di certi* versteht B. nicht wie Wissowa diejenigen Götter, über die Varro Sicheres glaubte aussagen zu können, sondern, in starker Annäherung an Usener, Schutzgottheiten bestimmter Gebiete, die durch Aufnahme in die Bücher der Pontifices Rechtssubjekte geworden seien, eine 'Synthese aus Dämon und juristischer Person' (S. 35). Die Sphäre dieser *di certi* soll ferner bereichert sein einmal durch Rückbildung ursprünglich vielseitiger Naturgottheiten (Mars, Juppiter) und weiter durch Umdeutung verblaßter Gentilgottheiten (die von dem Verfasser auf alten Ahnenkult zurückgeführt werden), eine Umdeutung, die schon vor Varro in den Kreisen der Pontifices oder im Volke eingesetzt habe. Es würde zu weit führen, in eine ausführliche Kritik dieser Theorien einzutreten. Der Verfasser hat mich in den eben dargelegten Hauptpunkten nicht zu überzeugen vermocht.[1] Das schließt nicht aus, daß ich ihm in manchen Einzelheiten gerne zustimme. In der Behandlung der sogenannten Indigitamentgottheiten als selbständiger Gebilde berührt er sich mit meinen Ausführungen, Neue Jahrb. 1904 XIII 669ff., und was die göttliche Verehrung von Abstraktionen wie Fides u. ä. angeht, so habe ich bereits in der Besprechung der dieses Thema z. T. in verwandtem Sinne wie Bickel behandelnden Schrift von Axtell[2] angedeutet, daß ich den früher auch von mir akzeptierten und von Bickel nunmehr bekämpften Standpunkt Wissowas, wonach jene Abstrakta durch Abspaltung aus Beinamen gewisser Götter entstanden seien, im allgemeinen nicht mehr zu teilen vermöchte, s. BphWs 1909, 83.[3] Was der Verfasser über den Begriff der Persönlichkeit ausführt, scheint mir nicht allzu folgenreich zu sein. Ich glaube, niemand wird bestreiten, daß sich die Römer ihre Götter als Wesen männlichen oder weiblichen Geschlechts vorstellten und daß diese Göttervorstellungen somit anthropomorphe Züge enthielten. Wenn Wissowa den römischen Göttern persönliche Eigenschaften abspricht, so ist das zweifellos eine relative, auf die Schattenhaftigkeit jener Götter zielende Feststellung. Die Identität in der äußeren Erscheinung von Triumphator und Juppiter sollte, ganz abgesehen von der etruskischen Herkunft dieses Kultkomplexes, besser aus dem Spiele bleiben, denn sie ist meines Erachtens keineswegs in der Richtung zu erklären, daß der Triumphator den Gott darstellte. Von

---

[1] Auch nicht durch die gegen Wissowas Kritik (*Herm.* 56, 1921, 113ff.) gerichtete Replik (*Philol. Wochenschr.* 1921, 832ff.).

[2] H. L. Axtell *The Deification of Abstract Ideas in Roman Literature and Inscriptions*, Chicago 1907.

[3] Vgl. auch Kretschmer *Glotta* XIII 105f.

den *di indigetes* sei nur gesagt, daß es nicht angeht, sie als eine 'rhetorische Etikette' (S. 68) zu bezeichnen angesichts der Tatsache, daß sie als fester Terminus in der Devotionsformel vorkommen (Liv. VIII 9, 6). Noch weniger kann die Auffassung gebilligt werden, daß 'der Arvale selber während des Kultes in gewissem Betracht Mars' sei (S. 82). Überhaupt sehe ich keinen zwingenden Grund, zu der Deutung des Mars als Vegetationsgott, genauer als 'himmlischer Wettergeist und Begünstiger der Vegetation', zurückzukehren und stehe der Erklärung der Arvalliedworte *satur fu, fere Mars* als 'sei satt (nämlich damit du Fruchtbarkeit bringst) fruchttragender Mars' (S. 83f.) mit dem größten Bedenken gegenüber. Dea Virginiensis als Gentilgottheit der Virginier ist sehr glaublich, aber die weiteren Folgerungen, die angeschlossen werden, liegen nicht mehr im Gebiete des Beweisbaren. 'Das Problem der echtrömischen Religion darf' nach dem Verfasser 'nur noch begrifflich gefaßt werden' (S. 12). Ich bin im Zweifel, ob sein Buch trotz alles aufgewendeten Scharfsinns solcher Arbeitsweise viel Freunde und Jünger zuführen wird

In seinen gediegenen und aufschlußreichen Untersuchungen über italisch-römische Eigennamen kommt K. Meister[1] auch auf die Pluralbildung *Castores* zu sprechen (S. 113ff.), die analog *Quirini (Quirinus et Remus)*, *patres* (Eltern), *fratres* (Geschwister) als Abkürzung von *Castor et Pollux* erklärt wird. Die naheliegende Übernahme des griechischen Namens in der Form *Dioscuri* haben die Römer nach der wahrscheinlichen Vermutung des Verfassers deswegen abgelehnt, weil in jener Form das Sohnesverhältnis der Dioskuren zu Zeus-Juppiter zum Ausdruck gekommen wäre, was der römischen Auffassung, die keine Götterkinder kennt, widerstrebte. S. 64ff. wird in einer Abhandlung über den Namen Thybris das augusteische Säkularorakel in die zweite Hälfte des zweiten Jahrh. v. Chr. datiert und damit die alte Ansicht Mommsens (gegen Diels) wieder aufgenommen. Daraus würde folgen, daß das Orakel dem mit ihm übereinstimmenden Programm des Textes zur Richtschnur diente, nicht auf Grund dieses Programms erst zurechtgemacht wurde. Die vorgebrachten Argumente scheinen mir indessen einen sicheren Schluß in der angegebenen Richtung nicht zu gewährleisten.

Mit gewohnter ruhiger Solidität behandelt Lily Roß Taylor die lokalen Kulte Etruriens.[2] Das Material wird in topographischer Anordnung vorgelegt und wo nötig erörtert. Es umfaßt die etruskischen, italischen, griechischen und orientalischen Götter sowie die Anfänge des Christentums. Voraus geht eine Skizze der Geschichte Etruriens, den

---

[1] Karl Meister *Lateinisch-griechische Eigennamen* Heft I *Altitalische und römische Eigennamen*, Leipzig u. Berlin 1916, Teubner.

[2] Lily Roß Taylor *Local Cults in Etruria, Papers and Monographs of the American Academy in Rome* II, *American Academy in Rome* 1923.

Beschluß bildet ein Exkurs über die Beziehungen der Haruspices zur Liga der etruskischen Gemeinden und eine allgemeine Zusammenfassung. Eine Merkwürdigkeit ist die in Castrum Novum verehrte Juno Historia (S. 129). Zu denken gibt, daß sich für Nepte kein einziges Zeugnis des Gottes Neptun findet, dessen Name von manchen auf jene Stadt zurückgeführt wird. Als richtiger Lupercus (Wolfsabwehrer) erscheint Silvanus im Panstypus[1] auf einer Marmorvase aus Rignano, indem er mit der Linken eine Ziege am Horn hält und mit seinem Schäferstab, den er mit der Rechten erhebt, einen Wolf bedroht (S. 95). Tutela, Hercules, Fides und Fortuna treten in der Inschrift einer *statio* von Saturnia auf (S. 167), die am Eingang des betreffenden Gebäudes angebracht gewesen sein muß. Dazu paßt das *fascinum*, dessen Vorhandensein Huelsen mit Recht aus den eben jener Inschrift angehörenden Worten erschloß: *invide qui spectas, haec tibi poena manet.* Daß die Ende Juli in Capena gefeierten Spiele mit den von Caesar eingesetzten *ludi Victoriae Caesaris* in engem Zusammenhang stehen, hat die Verfasserin sehr wahrscheinlich gemacht (S. 43ff.). Dagegen möchte ich ihr in der Gleichsetzung des Soranus mit Mars (S. 88ff.) nicht folgen. Auch scheint es mir nicht richtig, das Nebeneinander der Juno Regina und des *Genius iuvenum Tarquiniensium* aus der alten Beziehung zwischen Genius und Juno zu erklären (S. 143f. 241), denn hier liegen beiderseits spätere Etappen einer Sonderentwicklung vor. Ebensowenig kann ich der Meinung zustimmen, daß die jährliche Nagelung im Tempel der Nortia zu Volsinii die Unabänderlichkeit des Schicksals symbolisiere; vielmehr handelt es sich um die Bannung des Unsegens, der die Fuge der Jahre nicht überschreiten soll. Von besonderer Wichtigkeit ist der Gesichtspunkt der Verfasserin, daß man bei etruskischen Gottheiten sich die Frage vorlegen müsse, ob es sich um einen echten etruskischen Gott handelt, oder um einen alten italischen, den die Etrusker ihrerseits übernommen haben (vgl. S. 153 über Vortumnus). Man wird zugeben müssen, daß aus der in dem alten Capitolium der quirinalischen Gemeinde verehrten Dreiheit Juppiter, Juno, Minerva vielleicht auf eine analoge altitalische Trias geschlossen werden kann. Nur darf man für die Neigung zu solcher Gruppierung nicht die Dreiheit Juppiter, Mars, Quirinus ins Feld führen, da diese unter ganz besonderen Bedingungen zustande gekommen ist. Auch bleibt es dabei, daß die große kapitolinische Trias mit dem ganzen etruskischen Apparat von der etruskischen Dynastie aus Etrurien importiert sein muß; aber daß hinter dieser etruskischen Dreiheit etwas Italisches steckt, ist in der Tat sehr wohl möglich. Und so ergibt sich für die dringende Aufgabe, die etruskischen Bestandteile der altrömischen Religion abzugrenzen,

---

[1] Vgl. Bulard *Bull. corr. hell.* 47, 1923, 460.

die notwendige Fragestellung: was ist altetruskisch? was ist von den Etruskern angeeignetes italisches Gut? Diese Präzisierung ist ein bleibendes Verdienst der Verfasserin. — In derselben Weise, wie Lily Roß Taylor eine Übersicht über die in Etrurien nachweisbaren Kulte gegeben hat, behandelt R. M. Peterson in einem Parallelbande der American Academy in Rom die Kulte Kampaniens.[1] Der erste Abschnitt gibt eine Skizze der Religionsgeschichte Kampaniens, wobei den einheimischen Kulten die eindringenden etruskischen und griechischen Gottheiten folgen und weiter die des römischen Götterkreises, der teils von Kampanien aus Erweiterungen erfährt, teils seinerseits in vorgeschrittener Zeit dort einwirkt. Nachdem auch die orientalischen Kulte und die Erfolge des Christentums erörtert sind, mündet die Betrachtung in einer Analyse des bekannten kampanischen Festkalenders. Der Hauptteil des Bandes behandelt sodann in topographischer Anordnung die Kulte der einzelnen Ortschaften, wobei jeweils eine Skizze der Geschichte des betreffenden Ortes der Darstellung der einzelnen Kulte vorausgeschickt wird. Hingewiesen sei auf die Tatsache, daß Cumae die einzige kampanische Stadt ist, wo auf Vasenbildern Heroa dargestellt werden (S. 71), sowie auf die singuläre Verbindung des Tauroboliums mit dem Kult der Virgo Caelestis in Puteoli (S. 156). Zu den *iovilae*-Dedikationen von Capua (S. 329) vgl. Whatmough *Class. Quart.* XVI 1922, 181 ff. (Wochenschr. 1924, 990). Wenn die Herleitung des Herakleskults aus Rhodos S. 15 als gesichert angesehen wird, so muß dazu doch bemerkt werden, daß diese Hypothese Paul Friedlaenders keineswegs unbestritten geblieben ist. Wir sind dem Verfasser dankbar, daß er mit solcher Umsicht und solchem Fleiß das religionsgeschichtliche Material jener Landschaft vorgelegt hat, von der Quartilla bei Petron 17 sagt: *utique nostra regio tam praesentibus plena est numinibus, ut facilius possis deum quam hominem invenire.*

Ein von F. Saxl zusammengestellter Katalog astrologischer und mythologischer Handschriften[2] soll neben anderen kunsthistorischen Zwecken auch der Erforschung des Nachlebens antiker Götterdarstellungen dienen.

Über die Anlage des Mausoleums des Augustus handelt E. Kornemann in dem Eingangskapitel eines vor allem den *res gestae* des

[1] R. M. Peterson *The Cults of Campania, Papers and Monographs of the American Academy in Rome* I, *American Academy in Rome* 1919. Vgl. die Besprechung dieser und der Taylorschen Arbeit durch Wissowa *Philol. Wochenschr.* 1924, 1104 ff.

[2] F. Saxl *Verzeichnis astrologischer und mythologischer illustrierter Handschriften des lateinischen Mittelalters in römischen Bibliotheken*, Sitzungsber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1915 Abh. 6/7, Heidelberg 1915, Winter.

Prinzeps gewidmeten Büchleins.[1] Er nimmt mit Wahrscheinlichkeit an, daß sowohl einheimische wie orientalische Vorbilder bei der Gestaltung des Gesamtplanes maßgebend gewesen sind (s. auch den Nachtrag S. 94 f.). — Eine Übersicht über die Anfänge des Kaiserkultes, speziell in der östlichen Reichshälfte, findet sich in dem Buche A. Steins über das römische Ägypten.[2] — Über die Art, wie Seneca die Motive des Kaiserkultes, sowie die von Himmel- und Höllenfahrt in Weiterbildung der menippeischen Satire literarisch verwendet hat, ist Weinreichs förderliche Analyse dieses Werkes[3] zu vergleichen.

Die gründliche Dissertation von F. Beckmann[4] beschäftigt sich mit dem *fruges excantare* und dem *occentare* des Zwölftafelgesetzes. Der magische Charakter der verbotenen Handlungen wird mit Erfolg vertreten. Das erste Verbot richtet sich gegen das Herauszaubern der Feldfrüchte aus dem Grundstück eines anderen (und Herüberzaubern in das eigene), das zweite gegen jedes schädliche Zauberlied. Nicht zustimmen kann ich dem Verfasser, wenn er auf Grund von Serv. zu Verg. ecl. 8, 99 *neve alienam segetem pellexeris* ein besonderes Verbot der zwölf Tafeln gegen das Herauszaubern der Saat durch bestimmte Zaubermittel, im Gegensatz zu der durch *excantare* bezeichneten Zauberformel, annimmt. Die Worte des Servius enthalten gewiß nur eine freiere Wiedergabe des *excantare*.

C. Cichorius hat die drei ersten Aufsätze seiner Römischen Studien[5] dem römischen Kultus gewidmet. Besonders bestechend scheint mir der Nachweis, daß das älteste Säkularlied im Jahre 249 v. Chr. von Livius Andronicus gedichtet worden ist.[6] Das bekannte Menschenopfer eines Kelten- und Griechenpaares, das zu verschiedenen Zeiten und, wie der Verf. zeigt, stets im Zusammenhang mit Verfehlungen der vestalischen Jungfrauen stattfand, wird als Sühne für den Tod jener Priesterinnen gedeutet.[7] Endlich nimmt C. an, daß das *senatus consultum de Bacchanalibus* durch das die privaten Dionysoskulte betreffende Edikt des

[1] E. Kornemann *Mausoleum und Tatenbericht des Augustus*, Leipzig u. Berlin 1921, Teubner.

[2] A. Stein *Untersuchungen zur Geschichte und Verwaltung Ägyptens unter römischer Herrschaft*, Stuttgart 1915, Metzler, S. 16-33.

[3] O. Weinreich *Senecas Apocolocyntosis*, die Satire auf Tod, Himmel- und Höllenfahrt des Kaisers Claudius, Einführung, Analyse u. Untersuchungen, Übersetzung, Berlin 1923, Weidmann.

[4] F. Beckmann *Zauberei und Recht in Roms Frühzeit*, Diss. Münster 1923.

[5] C. Cichorius *Römische Studien*, Historisches, Epigraphisches, Literargeschichtliches aus vier Jahrhunderten Roms, Leipzig u. Berlin 1922, Teubner.

[6] Doch vgl. dazu Münzer *Neue Jahrb.* 1923 LI 37.

[7] Vgl. jetzt die wichtige und einleuchtende Modifikation dieser Ansicht bei Wissowa in *dieser Zeitschr.* XXII 1923/24, 201 ff.

Ptolemaeus Philopator beeinflußt worden sei.[1] Indessen die Vorgänge, um die es sich handelt, sind offenbar von ganz verschiedener Art[2], so daß jene Kombination in der Luft schwebt.

Über die Bedeutung der Augurn und ihrer Kulthandlungen hat E. Flinck sehr anregende und geistreiche, aber mich nicht überzeugende Kombinationen vorgetragen.[3] Er schließt sich der Auffassung an, daß *augur* zu *augere* gehört, und erblickt in jener priesterlichen Bezeichnung den 'Mehrer', genauer: den Herbeizauberer des Glücks, insbesondere im Bereiche der Vegetation. Von hier aus erhalten das *augurium canarium*, die *vernisera auguria* und das *augurium salutis* eine neue Beleuchtung: sie gehören nach F. der ursprünglichen Zauberdomäne der Augurn an. Der Verfasser nimmt weiter an, die Augurn hätten im Zusammenhang mit den Vegetationsriten den Flug der das Wetter ankündigenden Vögel beobachtet, und so sei es verständlich, daß allmählich eine Vermischung der *auguria* mit den scharf von ihnen zu trennenden *auspicia* stattgefunden habe. Der *lituus* wird als der Zauberstab erklärt, mit dem man 'vegetatives Glück zaubern konnte' (S. 47), und als eine Parallele dieses Zauberstabes wird die *vitis* der Zenturionen betrachtet, die dazu gedient habe, die bösen Kräfte des zu bestrafenden Soldaten zu vertreiben. Einen Zauberstab soll auch ursprünglich der *vindex* in der Hand gehabt haben, und zwar einen aus dem Holze des Weinstocks hergestellten: *vindex* gehe zurück auf **vino-dic-s*, 'der die Weinrebe weist'. Ähnliches wird auch für die *stips* angenommen, von der die *stipulatio* herzuleiten sei. Sie sei einstmals wie die *strena* ein glückbringender Zweig gewesen, der bei der *stipulatio* rituelle Verwendung fand; später sei bei der *stips* wie bei der *strena* die Entwicklung zur Geldspende eingetreten. Auch diesen verlockenden Gedankengängen möchte ich nicht folgen. — Eine gegenseitige Illustration von Bräuchen der Arvalbrüder und altchristlichen Riten findet man in der tüchtigen Dissertation von G. Metzmacher.[4]

Die Nachrichten über militärische Opfer der Römer ordnet nach verschiedenen Gesichtspunkten — etwas schematisch — W. Rist.[5] Neue Erkenntnisse werden nicht gewonnen. Immerhin sei angemerkt, daß der Verfasser für die Zeit der Bürgerkriege im Zusammenhang mit der Zersetzung der altrömischen Frömmigkeit eine gewisse Gleichgültig-

[1] Siehe auch Nock *Class. Rev.* 38, 1924, 105 ff.

[2] Siehe auch Roussel *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.* 1919, 237 ff.

[3] E. Flinck *Auguralia und Verwandtes, Annales Acad. Scient. Fennicae ser.* B, XI 10, Helsingfors 1921. Teilweise zustimmend Wissowa *Philol. Wochenschr.* 1921, 916 ff.

[4] G. Metzmacher *De sacris fratrum Arvalium ecclesiae christianae caerimoniarum comparatione illustrandis observationes selectae,* Diss. Halle 1923. Gedruckt im *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* IV 1925, 1 ff.

[5] W. Rist *Die Opfer des römischen Heeres,* Diss. Tübingen 1920, Laupp.

keit auf dem Gebiete der militärischen Opfer feststellen kann, während die Kaiserzeit dann wieder eine Neubelebung mit sich bringt (S. 31).

F. B. Tarbell veröffentlicht drei etruskische Sarkophage des VI. und V. Jahrh., die sich im naturhistorischen Field Museum zu Chicago befinden.[1] Die Darstellungen dieser Sarkophage (Vögel beiderseits eines Kantharos, Blumen, Sphingen, Hunde, Hippokampen, eine Art schlangenbeiniger Triton zwischen Schwänen, Seeschlangen, geflügeltes Meerungeheuer) haben — wenn sie wirklich antik sind — vermutlich symbolische Bedeutung. Der Gegenstand, dem der Verfasser nur ein paar beiläufige Bemerkungen widmet (S. 68), erheischt eine ausführlichere Untersuchung.

Den Bildschmuck der viel behandelten Mainzer Juppitersäule suchte F. Quilling in seinem Prachtwerk[2] unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu deuten, indem er sämtliche Darstellungen von Göttern und Personifikationen auf den durch die Säule gefeierten Nero bezog und in ihnen die Beschützer und Gönner des Kaisers erblickte. Die Figur des Opfernden auf der zweitobersten Trommel erklärte er als den Genius Canabariorum, d. h. den Vertreter der weihenden Körperschaft. Zu diesem Buche hat dann Quilling zwei Nachträge geliefert.[3] Im ersten bietet er ein Register, einen Abdruck der von E. Maaß verfaßten Rezension und eine Auseinandersetzung mit zwei anderen Rezensenten, Drexel[4] und Koepp. Die im Hauptwerk ausgesprochene, unwahrscheinliche Deutung des Liber (zweitoberste Trommel) auf den Gott der bürgerlichen Freiheit, die hier noch energisch verfochten wird (S. 26f.), hat der Verfasser hinterher aufgegeben im Zusammenhang einer neuen Erklärung, die er, angeregt durch einen Gedanken von Maaß, in seinem zweiten Nachtrag vorlegt. Maaß erkennt nämlich in den Amazonen der zweituntersten Trommel die Personifikationen von Castra und Castellum (die sich auf die beiden Rheinufer verteilten) und in Neptunus den Beschützer der dazwischenliegenden Hafenanlagen mit ihren Speichern. Daran anschließend bezieht nun Quilling die gesamten Reliefs der Juppitersäule nicht auf Nero, sondern auf die Mainzer Canabarii: 1) die unterste Trommel mit Mars, Neptun und Victoria soll auf den britannischen Sieg der Mainzer *legio XIV gemina* vom Jahre 61 hinweisen, 2) der Obersockel mit den Dioskuren und Apollo auf den Mainzer Rheinhafen und die Stadt

---

[1] F. B. Tarbell *Three Etruscan Painted Sarcophagi, Field Museum of Natural History, Publication 195, Anthropological Series Vol. VI No. 4*, Chicago 1917.

[2] F. Quilling *Die Juppitersäule des Samus und Severus*, Leipzig 1918, Engelmann.

[3] F. Quilling *Die Nerosäule des Samus und Severus*, Leipzig 1919, Engelmann; ders. *Die Juppiter-Votivsäule der Mainzer Canabarii*, eine neue Erklärung ihres Bildschmuckes, Frankfurt a. M. 1919, Schirmer & Mahlau.

[4] Vgl. dens. im *14. Bericht der röm.-germ. Komm.* (1923) 53f.

(oder ein bestimmtes Quartier der Stadt), 3) die beiden Tiergöttinnen auf der Mitteltrommel vertreten den Tiermarkt, die beigeordnete Aequitas mit der Wage bedeutet das Marktlokal und die bisher als Pax aufgefaßte Gestalt derselben Trommel ist Maia, die Beschützerin des Kleinhandels, wie Merkur am Sockel der Beschützer des Großhandels. Dementsprechend wird Liber nunmehr als Gott des Weinbaus und Weinhandels verstanden. Eine Lösung aller Schwierigkeiten ist damit noch nicht gegeben, denn wenn man auch der Erklärung unter 1) gerne zustimmen wird, so scheint doch die Deutung Apollos und der Dioskuren auf allzu schwachen Füßen zu stehen, und auch an die 'Maia' der Mitteltrommel vermag ich nicht recht zu glauben. Dagegen erhält der Genius canabariorum durch die neue Gesamtauffassung eine stärkere Stütze. — Die mit Vorsicht angedeutete Vermutung E. Nordens, daß der nach dem Bericht des Tacitus (Germ. 3) in germanischen Kampfliedern besungene und von Norden mit dem batavischen Herkules identifizierte Held vielleicht als Siegfried angesprochen werden könne[1], beruht auf ganz unsicherer Kombination.[2]

Eine ebenso kluge und besonnene, wie inhalt- und gedankenreiche Bestandaufnahme unseres Wissens um die Götterverehrung im römischen Germanien hat F. Drexel gegeben.[3] Den Hauptteil bildet die Besprechung der keltischen, germanischen, römischen und orientalischen Gottheiten. Wir werden nicht nur in den Stand gesetzt, eine Fülle zerstreuter Einzelheiten zu überschauen, sondern lernen auch Vorgänge von allgemeiner Bedeutung kennen. Wir sehen, daß die keltischen Götter ursprünglich örtlich gebundene allgemeine Schutzgottheiten waren, die sich erst allmählich ausdehnten und gleichzeitig Träger speziellerer Funktionen wurden. Ihre gegenseitige Angleichung konnte durch das Wandern bildlicher Typen gefördert werden, die vielleicht von südgallischen Griechen geschaffen wurden. Sehr bemerkenswert ist die Annahme, daß der „naive Ausgleich" der *interpretatio Romana* verhältnismäßig früh, vielleicht schon unter Augustus, seinen Abschluß erreicht habe (S. 47). Daß Dolichenus wegen seiner Axt ein Gott der Holzfäller geworden sei (S. 50), ist eine überraschende und bestechende Vermutung. Drexels Arbeit wird ohne Zweifel jeder künftigen Untersuchung über römisch-germanische Religion als Ausgangspunkt dienen.

Unsere Kenntnis des Mithraskultes ist durch die Ausgrabung eines Spelaeums in der Straßburger Vorstadt Königshofen erweitert worden.

---

[1] E. Norden *Die germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania*, Leipzig u. Berlin 1920, Teubner, 172ff., bes. S. 179.

[2] Vgl. auch Wissowa *Neue Jahrb.* 1921 XLVII 27f.

[3] *Vierzehnter Bericht der röm.-german. Kommission*, Frankfurt a. M. 1923, Jos. Baer, 1ff.

Man stieß auf dieses Heiligtum im September 1911 bei Gelegenheit der Ausschachtungsarbeiten für den Bau einer protestantischen Kirche. R. Forrer, der Direktor des Straßburger Museums, hat über die Ausgrabungsresultate einen überaus sorgfältigen und gründlichen Bericht in einem stattlichen, reich illustrierten Bande vorgelegt[1]. Das Königshofener Mithreum ist nach F. etwa 145 n. Chr. angelegt worden und hat dann zwei Umbauten erlebt. Der erste bestand in einer Verdoppelung des Heiligtums, indem der eigentliche Kultraum westwärts vorverlegt und der ältere Bau nunmehr als Vorhalle benutzt wurde; dies geschah wahrscheinlich unter Alexander Severus (222—235). Die zweite Umgestaltung fällt in die Zeit des Aurelianischen Sonnenkultes (273–275): in dieser Periode wurde das Niveau des älteren Baues aufgehöht. Gegen Ende des 4. Jahrh. ist das Mithreum von Christen zerstört worden, die fast alle zum Kult des Mithras gehörenden Denkmäler kurz und klein schlugen und die Trümmer durch den ganzen Raum verstreuten. Besonders schlimm wurde das große Altarrelief mitgenommen, von dem nur noch einzelne Brocken vorhanden sind (s. S. 67). Es war nach F. qualitativ das beste Stück seiner Art diesseits der Alpen. Spuren von Bemalung sind noch zu erkennen; über erneute Bemalung, wahrscheinlich bei Gelegenheit der Vergrößerung des Heiligtums, berichten Inschriften. Am besten erhalten ist eine kleine Aedicula mit fragmentierter Darstellung eines Gottes, in dem wohl Mithras selbst zu erkennen ist; im Giebel wird Luna sichtbar (T. XV). Im übrigen weisen eine Reihe von Bruchstücken auf Bilder des felsgeborenen Mithras. Eine mindestens lebensgroße Darstellung der Luna (nach F. ein hölzernes Tafelbild) ist aus einer eisernen Mondsichel zu erschließen; sie befand sich einst vermütlich zusammen mit einer gleichartigen des Sol in einer Aedicula in der Nordwestecke des älteren Baues. Diese Sonderkultstätte der Himmelsgestirne gehört erst der dritten Bauperiode an und steht wahrscheinlich mit dem Sonnenkulte Aurelians in Zusammenhang. Zahlreich sind die Reste von Altären (S. 24), gut erhalten dagegen bezeichnenderweise nur solche, die nicht dem Mithras geweiht waren, nämlich ein Altar des Attis und ein solcher des keltischen Gottes Cissonius (T. XVI 3. 4). Besonderes Interesse bietet der Hauptaltar: er ist ausgehöhlt, nach hinten offen und nach oben durchlocht. In der Höhlung hat ein sitzender oder kniender Mensch bequem Platz. Offenbar diente diese Einrichtung zur Erzielung erbaulicher mystischer Effekte: insbesondere konnte man plötzlich eine Flamme aus dem Altar emporschlagen lassen (vgl. S. 56f.). Endlich seien von den Funden noch die dem Kulte dienenden Geräte erwähnt, die

---

[1] R. Forrer *Das Mithra-Heiligtum von Königshofen bei Straßburg*, Stuttgart 1915, Kohlhammer. Vgl. dazu Cumont *Rev. des ét. anc.* XX 1918, 117f.

Wasserbecken, Feuerbecken, Lampen, Räucherbecken, Tische, Gefäße, Schüsseln, zwei eiserne Glocken, die vielleicht die Enthüllung des Altarbildes ankündigten (S. 38), der Teil eines Schwertes, sowie Reste von Löwen. S. 105 ff. stellt der Herausgeber die übrigen Denkmäler des Mithraskultes zusammen, soweit sie sich im Elsaß gefunden haben. In diesem Abschnitt wird Beachtenswertes über Typen des Mithras gesagt, die von dem Normaltypus des auf dem Stiere knienden Gottes abweichen (s. auch S. 127). — Die kleine deutsche Ausgabe von F. Cumonts klassischem Mithraswerk ist auf Grund der dritten kleinen französischen Auflage von K. Latte besorgt worden.[1] Die Zusätze der französischen Ausgabe sind in Form eines Anhangs von Anmerkungen dem mechanisch reproduzierten Text der zweiten deutschen Auflage hinzugefügt. Ein zweiter Anhang bietet eine stark vermehrte Liste der seit 1900 hinzugekommenen bildlichen Monumente und eine Anzahl neuer Texte. Latte selbst hat zahlreiche Literaturnachweise beigesteuert. Von neueren Auffassungen Cumonts sei zweierlei besonders hervorgehoben: er ist jetzt der Meinung, daß die Podien der Mithreen auch zu sakralen Mahlzeiten gedient haben können, nicht nur zum Knien der Gläubigen während des Gottesdienstes (S. 223 f.), und er neigt nunmehr dazu, die persischen Lehren und Sagen als exoterisch, die chaldäischen Theorien als esoterisch zu betrachten, während er vorher gerade das Gegenteil annahm (S. X). Die Vermehrung des Abbildungsmaterials um das Relief von Modena (Taf. I 3) ist erfreulich, wenn auch seine Deutung auf Aion-Kronos schweren Bedenken unterliegt.[2]

Die bekannte Formel der Isisweihen Apul. Metam. XI 23 *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi; nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo* wird von M. Dibelius einer eindringenden Untersuchung unterzogen.[3] Seine Auffassung, daß von einem kultischen Akt die Rede sei, von einem Durchschreiten verschiedener Räume, die das Reich der Unterwelt, der Elemente und des Himmels vorstellten (wobei die religiöse Erregung des Mysten das ihrige dazugetan haben mag), scheint mir durchaus einleuchtend. Weniger sicher ist mir, ob die Formel (denn um eine solche scheint es sich in der Tat zu handeln) zum Zweck der Verständigung der Mysten untereinander geprägt ist oder ob sie nicht vielmehr dazu diente, den Inhalt jenes kultischen Aktes in feierlich-ritueller Form zu bekräftigen und dadurch

[1] F. Cumont *Die Mysterien des Mithra,* deutsche Ausgabe von F. Gehrich, 3. Aufl. besorgt v. K. Latte, Leipzig u. Berlin 1923, Teubner.

[2] Vgl. *Röm. Mitt.* XXVII 1912, 18, 5.

[3] M. Dibelius *Die Isisweihe bei Apulejus und verwandte Initiations-Riten,* Heidelb. Sitz.-Ber., phil.-hist. Kl. 1917, Abh. 4, Heidelberg 1917, Winter.

die Aneignung des Heils abschließend zu vollziehen. Zu den S. 25 erwähnten mystischen Lichtwirkungen sind die Fragmente einer Marmorplatte zu vergleichen, die in dem Mithreum der Caracallathermen gefunden wurde (Photographie Moscioni 24219). Dargestellt war Helios, von dessen Haar noch Reste zu sehen sind. Rings um diese Haarreste erblickt man sieben Strahlen, die so aus dem Marmor herausgeschnitten sind, daß, wenn man hinter dem Bilde ein Feuer entzündete, das Haupt des Gottes für den davorstehenden Gläubigen von einem wirklichen Lichtglanz umflossen war.[1] Das letzte Ziel der Isisweihen ist die Befreiung von dem Zwang des blinden Schicksals (S. 28). Wenn Isis in diesem Zusammenhang als die sehende Fortuna bezeichnet wird, so lag das um so näher, als die Verschmelzung beider Göttinnen in der Gestalt der Isityche vollzogen ist. An die Behandlung der Isismysterien knüpft der Verfasser eine weitausgreifende, fesselnde Erörterung über die gegenseitige Beeinflussung des Christentums und heidnisch-gnostischer Mysterien.

Der Ideengehalt der vierten Ekloge Vergils ist von E. Norden in einem weitausgreifenden, ungemein gelehrten Buch[2] untersucht worden, das die zugrunde liegenden Vorstellungen namentlich im ägyptischen Kulturkreis nachzuweisen sucht und besonders auf die Wichtigkeit jener ägyptisch-hellenistischen Gnosis aufmerksam macht, die sich infolge der Befruchtung altägyptischer Lehren mit griechischen Gedanken herausgebildet und eine gewaltige Wirkung nach den verschiedensten Seiten, auch auf das Christentum, ausgeübt hat. Wie weit einzelne Motive der Ekloge wirklich letzten Endes auf altägyptische oder orientalische Vorstellungen und Gebräuche zurückgeführt werden können, ist allerdings mehr als fraglich. Einige Bedenken hat bereits Boll in seiner Besprechung des Nordenschen Buches geäußert.[3] Noch radikaler ist die Kritik P. Corssens.[4] Auch mir scheint weder die Zurückführung der Verse 15—17 auf die ägyptische Königsweihe, noch die Erklärung des lesenden *puer* aus ägyptischen Göttervorstellungen zutreffend. Die Freude an neuer Erkenntnis bringt die Gefahr mit sich, daß das griechische und römische Element unterschätzt wird: das gilt auch für die keineswegs so leicht abzutuende Frage nach dem irdischen Vater des Kindes. Daß dieses Kind auf Erden geboren werden soll, nimmt wohl auch Norden

[1] Vgl. die analoge Einrichtung eines Mithrasaltars aus Bingen (Germania VI 1922, 82), sowie die von Dibelius S. 26 angeführte Stelle der 'Mithrasliturgie' S. 10, 27 Diet. *τοῦτο εἰπόντος στραφήσονται ἐπί σε αἱ ἀκτῖνες, ἔσει δὲ αὐτῶν μέσον. ὅταν οὖν τοῦτο ποιήσῃς, ὄψει θεὸν νεώτερον εὐειδῆ πυρινότριχα ἐν χιτῶνι λευκῷ καὶ χλαμύδι κοκκίνῃ, ἔχοντα πύρινον στέφανον.*

[2] E. Norden *Die Geburt des Kindes,* Geschichte einer religiösen Idee, Studien der Bibliothek Warburg III, Leipzig u. Berlin 1924, Teubner.

[3] *Deutsche Literaturzeitung* 1924, 767 ff. [4] *Philologus* 81, 1925, 26 ff.

an; doch wird es, so viel ich sehe, nicht mit der wünschenswerten Bestimmtheit ausgesprochen.[1] — Um die Aufhellung der orientalischen Hintergründe der vierten Ekloge ist auch W. Weber[2] bemüht, ohne daß es gelänge, im einzelnen eine positive Nachwirkung aufzuweisen. Vor allem aber liegt dem Verfasser daran, die religiöse Bedeutung des Vergilischen Gedichts herauszuarbeiten. Er erblickt in dem Dichter den gottbegeisterten, im Dienst der Apollonpriester tätigen Seher, den 'Künder der Sehnsüchte seines Volkes', der 'die Welt mit dem heißen Herzen des Gläubigen und dem hohen Geist des Denkers durchdrang'. Ich habe bereits an anderer Stelle[3] in einer ausführlicheren Besprechung des Weberschen Buches erklärt, daß ich dieser Auffassung nicht beipflichten kann, daß die Ekloge vielmehr als eine fein berechnete verstandesmäßige Komposition zu bewerten sei, und ebenso hat es Corssen neuerdings klipp und klar ausgesprochen, daß 'von religiöser Empfindung in der vierten Ekloge nichts zu verspüren sei'.[4]

Wer sich über die Religiosität der römischen Kaiserzeit unterrichten will, wird auch zu den farbenreichen Darstellungen L. Friedlaenders greifen, von denen uns Wissowas kundige und erfahrene Hand eine zeitgemäße neue Ausgabe bereitet hat.[5] Namentlich die Ausführungen über den Götterglauben und den Unsterblichkeitsglauben im dritten Bande (S. 118ff. u. 298ff.) kommen hier in Betracht. Sie beziehen sich nicht nur auf Rom oder den Westen, sondern erstrecken sich auch auf die griechische Hälfte des Weltreiches, so daß es sich eigentlich um eine Darstellung der Religiosität des gesamten Imperiums handelt. Wenn dabei von Friedlaender so stark betont wird, daß der Götterglaube der beiden ersten Jahrhunderte n. Chr. im wesentlichen ungeschwächt gewesen sei, so wird man heute zu so summarischer Feststellung schwerlich geneigt sein. Aus dem ersten Bande seien S. 208ff. über medizinischen Aberglauben und Astrologie hervorgehoben, aus dem zweiten S. 42f. über die mit den Zirkusrennen zusammenhängenden Zauberpraktiken. Der vierte Band, in dem jetzt die Anhänge vereinigt sind, enthält als 10. Kapitel (S. 89ff.) eine von O. Weinreich neu bearbeitete Behandlung des bei Apuleius erzählten Märchens von Amor und Psyche, worin die märchenhafte Züge dieser Erzählung herausgestellt und durch zahlreiche Analogien aus der gesamten Märchenliteratur erläutert werden. In den

[1] Vgl. auch meine unten in Anm. 3 erwähnte Rezension des Weberschen Buches.

[2] W. Weber *Der Prophet und sein Gott*, eine Studie zur vierten Ekloge Vergils, Beihefte zum Alten Orient H. 3, Leipzig 1925, Hinrichs.

[3] *Gnomon* I 1925, 161f. [4] A. a. O. 69.

[5] L. Friedlaender *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*. Band I-III in 9., Band IV in 9. und 10. Aufl., hrsg. von G. Wissowa, Leipzig 1919-1921, Hirzel.

einleitenden Abschnitten wird alles zusammengefaßt, was von Märchenmotiven in der griechischen Literatur einen Niederschlag gefunden hat.

Eine Gesamtdarstellung der römischen Religionsgeschichte hat H. M. R. Leopold in einem holländisch geschriebenen Buche gegeben.[1] Er teilt den Stoff in fünf Kapitel: 1. Vor Roms Entstehen, 2. Rom erobert Italien, 3. Rom unterwirft die Welt, 4. Rom die Hauptstadt der Welt, 5. Die Welt absorbiert Rom. Mit den magischen Vorstellungen der Vorzeit beginnt, mit dem Ende des Heidentums schließt der Verfasser. Neben dem Kultus und der Götterlehre ist auch der Religiosität beträchtlicher Raum gegönnt. So werden auch die philosophischen Lehren, die Weltanschauung der Dichter, die Stellung der Kaiser zur Religion geschildert; nicht weniger als 10 von den 145 Seiten des Buches entfallen auf Plotin. Die Hauptabsicht des Verfassers geht dahin, die gegenseitige Einwirkung von gesellschaftlichen Zuständen und religiöser Entwicklung in den Vordergrund zu rücken; diese Partien gehören denn auch zu den interessantesten des gescheuten Buches. Weniger glücklich steht es mit einem anderen Hauptgedanken des Verfassers, der Zerlegung des älteren römischen Gottesdienstes in seine „sabinischen" und „latinischen" Elemente. Unter den Sabinern wird die nichtindogermanische eingesessene Bergbevölkerung verstanden, unter den Latinern die aus der Poebene eingewanderten indogermanischen Terremarebewohner. Die Sabiner gelten als Vertreter eines gemütswarmen, zur Magie neigenden Familienkultus, die Latiner als aufgeklärte Stadtleute von kühler Haltung (es wird sogar eine Wesensverwandtschaft der Latiner mit der logischen Kälte des reformierten schweizerischen Protestantismus festgestellt). Die ewige Todesnacht, von der Catull in dem bekannten Gedicht *Vivamus, mea Lesbia* spricht, soll sich daraus erklären, daß der Dichter aus Verona stammt, wo die alte Terremareauffassung fortlebte, derzufolge man sich um den einzelnen Toten nicht kümmerte (S. 62). Als ein wesentliches Mittel der Unterscheidung von Sabinischem und Latinischem gilt das Prinzip, daß etymologisch undurchsichtige Worte dem nichtindogermanischen Kulturkreis angehören; dabei müssen wir erleben, daß *lucus* und *Salii* als unerklärbar bezeichnet werden (S. 7. 20). Die *Salii* sind also — so vermutet der Verfasser — ursprünglich eine sabinische Einrichtung und die palatinischen eine Nachahmung der quirinalischen. Bei der *confarreatio* (der feierlichen Form der römischen Eheschließung, die u. a. in dem gemeinsamen Essen eines Speltkuchens bestand) soll der magische Charakter der Riten auf sabinischen Ursprung hindeuten (S. 22), der durchsichtige Name beweist indessen

[1] H. M. R. Leopold *De ontwikkeling van het heidendom in Rome*, Rotterdam 1918, Brusse.



nach der Theorie des Verfassers vielmehr das Gegenteil. Ebenso bedenklich ist die Verteilung: Faunus sabinisch, Silvanus latinisch, oder die Annahme des Nebeneinander einer latinischen und sabinischen Ritualformel bei Cato de agr. 141 (S. 12. 34). Überhaupt ist die Behandlung der ältesten Schichten nicht die stärkste Seite des Buches, das zeigt sich auch in der Meinung, *religio* müsse ein späterer philosophischer Ausdruck sein (S. 6), und in der immer noch festgehaltenen Auffassung von der Vestalin als der Haustochter (S. 23f.). Abzulehnen ist auch die totemistische Erklärung der Lupercalia und des Osirismythus (S. 67. 73). Ein anderer Einwand, der erhoben werden muß, betrifft die Verwendung literarischer Zeugnisse. Wenn Cicero als Konsul ausruft, daß Juppiter Rom von Catilina errettet habe, so kann man aus dieser rhetorischen Floskel nicht auf die religiöse Gesinnung des Redners schließen (S. 60). Ebensowenig kann die vielseitige Produktion des Ennius in analogem Sinne benutzt werden (S. 58). Besonders gilt dieser Gesichtspunkt für die Poesie des Vergil. Nach dem Verfasser wollte der Dichter mit dem sechsten Buch der Aeneis den Augustus davon überzeugen, daß die orphische Lehre der nach einem Halt schmachtenden Menschheit einen neuen Inhalt geben müßte (S. 70). Damit wird der literarische Charakter des Epos, wie ich glaube, gründlich verkannt. Überhaupt ist es ungemein schwierig, mit einiger Sicherheit zu sagen, wie weit zu bestimmten Zeiten ein Erlösungsbedürfnis, eine Sehnsucht nach verinnerlichter Religion in den breiten Massen vorhanden war, wenn auch eine solche Stimmung im allgemeinen in den letzten Jahrhunderten des Heidentums deutlich hervortritt. Eine Betrachtung aber darüber, daß gegen Ende der Republik oder von Augustus versäumt worden wäre, dem Geist der Zeit Rechnung zu tragen und die alten, erstarrten Formen mit neuem, lebendigem Inhalt zu füllen, scheint mir sowohl die alte Religion wie die Religiosität jener Periode erheblich zu überschätzen.

Aus Nordasien und Osteuropa.

Von C. Kappus in Templin (Uckermark).

Der folgende Bericht ordnet eine Anzahl von Werken religionsgeschichtlichen Inhalts, die einen inneren Zusammenhang nicht haben, nach ethnologischen Gesichtspunkten. Zuerst sollen solche zur Besprechung gelangen, die sich auf die Religion der Völker finnisch-ugrischer Abstammung beziehen, dann solche, die in den Kreis der auf dem Balkan wohnenden Stämme gehören und endlich diejenigen, die sich mit den russischen Slaven beschäftigen. Der Schluß wird dann ein Werk bilden, das ein überethnisches und überzeitliches Problem behandelt.

Karjalainen, K. F. Die Religion der Iugra-Völker. I. u. II. übersetzt von Oskar Hackmann. Helsingsfors 1921 und 1922. (= F. F. Communications, vol. VIII und IX, Nr. 41 und 44, published by the Finnish Academy of Science.)

Die Wissenschaft kann dem verdienstvollen Übersetzer O. Hackmann gar nicht dankbar genug sein, daß er durch die Übertragung ins Deutsche auch einem weiteren Kreise das Werk des verstorbenen finnischen Forschers zugänglich gemacht hat. Karjalainen selbst hatte ja die Absicht gehabt, eine finnisch-ugrische Religionsgeschichte nach der geographisch vergleichenden Methode J. Krohns zu schreiben. Dieses Lebenswerk zu vollenden, war ihm leider nicht mehr vergönnt. So muß uns denn die Ausarbeitung eines Teiles der geplanten Arbeit einen Ersatz bieten, der uns freilich den Verlust des Ganzen um so schmerzlicher empfinden läßt. Die Jugravölker, denen diese Studie gilt, die Ostjaken und Wogulen, breiten sich im nordwestlichen Sibirien etwa vom Ural bis Jenissei aus. Das Gebiet ist dünn besiedelt und abgelegen von der großen Völkerstraße Mittelasiens. So erklärt es sich, daß sich dort ursprüngliche religiöse Anschauungen verhältnismäßig rein erhalten haben. Karjalainen hat selbst fünf Jahre lang an Ort und Stelle Sprache, Lebensgewohnheiten und die eigenartigen Vorstellungen der Ostjaken und Wogulen studiert. Seine schlichte reine Persönlichkeit ließen ihn das Vertrauen der einfachen Fischer und Jäger gewinnen und seine genaue Kenntnis ihrer dem Finnischen verwandten Sprache befähigten

ihn, überall in die Tiefe zu dringen. Zudem war er kein Theologe und übertrug nicht unbewußt fremde, christliche Ideen auf primitive Anschauungen. Gegenüber der letzten Bearbeitung der Jugra-Religion von Munkácsi, in der Einleitung zu seiner Sammlung wogulischer Volksdichtung *(A vogul nép ösi hitvilága)*, bedeutet das Buch einen großen Fortschritt. Denn der ungarische Forscher stützt sich hauptsächlich auf die in Volksliedern und Märchen verbreiteten Anschauungen, während Karjalainen die Riten und die im Volke noch lebendigen Vorstellungen in ihrer Tiefe zu fassen sucht. So ist sein Buch ein religionsgeschichtliches Denkmal ersten Ranges geworden. Die dem Texte beigegebenen Abbildungen nach Photographien des Verfassers erhöhen noch den Wert des Buches. — Von dem überreichen Stoffe läßt sich im Rahmen einer Besprechung nur weniges hervorheben. Wichtig scheint vor allem, was wir über die Seelenvorstellungen erfahren, weil es nicht aus der Literatur oder psychologischen Theorie erschlossen, sondern meist unmittelbaren Äußerungen des Volkes entnommen ist. Nach den Anschauungen der Jugra-Völker erscheint die Seele zugleich als Hauchseele und als Schattenseele. Das *lil* der Ostjaken, das *lili* der Wogulen ist die sich im Atem offenbarende Lebenskraft, die als solche gestaltlos ist. Die Benennungen der Schattenseele sind verschieden. Das *is, iləs, ilt* der Ostjaken, fliegt, wenn es von seinem Besitzer getrennt ist, als leicht beschwingtes Wesen umher, kann sich aber auch in Schemen und mancherlei Gestalt verwandeln, so namentlich nach dem Tode des Besitzers. In der Volksbildung der Irtysch-Ostjaken wird erzählt, daß mehrere kämpfende Helden einen gemeinsamen Seelenball oder Seelensack haben *(iss-χérs, is-paχel)*, der auf den Gefallenen geworfen, diesen wieder lebendig macht; gerät der Seelenball aber in die Hand der Feinde, so ist es um alle Helden, denen er angehört, geschehen. Nach einem in der Surguter Gegend herrschenden Glauben besitzt jedes Weib zwei Seelentiere, die bald als Raben, Elstern oder Habichte, bald als Schlangen oder Frösche erscheinen. Man nennt sie „Zopfhaupttiere“. Offenbar steht die Benennung in Beziehung zu dem Haupte als Sitz der Seele. Die Seele empfängt das Kind bei der Geburt von einer Geburtsgöttin, deren Name aber nicht einheitlich ist. Karjalainen hält dies für eine ursprüngliche Vorstellung der Jugra-Völker, ebenso wie die Anschauung, daß die Seele eines Verstorbenen in einem verwandten Kinde wiedergeboren werden kann. Im nördlichen Gebiet hängt damit die Namengebung zusammen. Die Hebamme zählt die Namen verstorbener Verwandten auf, indem sie bei jedem Namen die Wiege emporhebt; fühlt sich bei einem Namen die Wiege leicht an, so zeigt dies, daß die Seele des einstigen Namenträgers in das Kind übergegangen ist. Danach wird dann der Name gewählt. Oft wird das Kind einem bestimmten Geiste

gelobt und der dem Geiste gelobte Mann oder das Mädchen darf den Gatten nur aus der Gegend nehmen, wo der Geist seinen Wohnsitz hat. Die bei der Bestattung üblichen Riten bezwecken teils Reinigung der Überlebenden, teils aber auch Schutz vor der Wiederkehr der Seele, die Lebende nachzuholen strebt. Als sehr gefährlich gelten die Seelen totgeborener Kinder. Am Tremjugan legt man einem solchen einen Feuerstein in den Mund, damit es nicht umgeht. Auch das Verbrennen gefallener Feinde und das Skalpieren bedeutet nach dem Volksglauben Vernichtung der Seele des Toten. Endlich verdient der eigentümliche Gebrauch der Totenpuppe Erwähnung. Sie wird gewöhnlich von einer mit dem Toten nicht verwandten Person angefertigt, von den Hausgenossen des Verstorbenen bewirtet, eine Zeitlang aufgehoben und später verbrannt. Gelegentlich scheinen früher die Totenpuppen auch im Grabe oder in den über dem Grabe errichteten Gerüsten aufbewahrt worden zu sein, während sie jetzt meist an einer entlegenen Stelle des Hauses bleiben. Erst in neuerer Zeit hat sich der Glaube an ein Totenheim unter der Erde entwickelt, das aber verschieden von der eigentlichen Unterwelt ist, in der die Geister hausen. — Die Geisterwelt ist außerordentlich manigfaltig und der Wirkungskreis des einzelnen Geistes sehr verschieden. Es gibt Hausgeister, deren Bilder aus Lappen oder Holz verfertigt sind; eine Unterscheidung zwischen dem Geiste und seinem Abbild scheint aber meist nicht gemacht zu werden. Höher stehen die Sippengeister, die ihren Wohnsitz nicht immer in demselben Haus behalten. Gaugeister genießen noch größeres Ansehen, aber auch sie sind noch an bestimmte Gegenden gebunden. Aus ihnen entwickeln sich einige weithin bekannte Geisterwesen wie die Kältaśanki oder Kåltəś-ekwä, eine Geburtsgöttin. Karjalainen macht es wahrscheinlich, daß diese Göttin von den Syrjänen zu den Jugra-Völkern gekommen ist und den rusischen Chroniken unter dem Namen der „Goldenen Alten" bekannt war. Man gewinnt überhaupt den Eindruck, daß die höheren Geister vielfach nicht ursprünglich einheimisch sind. Ich möchte es fast auch von dem höchsten Himmelsgott und Schöpfer, dem *Numi-turəm* wogul *Numi-tārəm* vermuten. Sollte er nicht, wie so vieles, von den Türkvölkern entlehnt sein? Die aus dem 8. Ih. stammenden alttürkischen Inschriften der Mongolei kennen schon als höchstes Wesen den Himmel *Tängri.* So heißt es auf einer Inschrift: Der stammspendende Himmel sprach: Des Türkvolkes Name und Ruf möge nicht untergehen; daher hat er, der Himmel, mich zum Chan erhoben." (Radloff, Alttürkische Inschriften S. 136.) Persische Schriftsteller des XI. und XII. Jh. erwähnen bei den Türken *täŭri,* den Himmel, als Gott. Mir scheint doch der Begriff des Himmelsgottes reichlich abstrakt für die sonst so primitiven religiösen Vorstellungen der Jugra-Völker. Ent-

lehnungen sind aber bis in die neueste Zeit zu beobachten. *Nikolaturəm* erweist sich schon durch die Namensform als der hl. Nikolaus der Russen. Natürlich ist bei *Numi-turəm* nur eine Begriffsentlehnung, nicht eine solche des Namens anzunehmen. Dämonen spielen bei den Jugra-Völkern eine verhältnismäßig geringe Rolle, wohl aber sind Schadegeister gefürchtet, besonders der Hauptunheilstifter, der gefährliche *tärsu* der Ostjaken. —

Diese Ausführungen können aber auch nicht im entferntesten einen Begriff von dem reichen Inhalt des Werkes geben. Hier ist wirklich einmal von einem Kenner ohne Voreingenommenheit das Glaubensleben einer Völkergruppe in weitem Umfange dargestellt. Besonders gut läßt sich in manchen Grenzgebieten, wie Karjalainen zeigt, der wachsende Einfluß christlicher Ideen auf die naive Vorstellungswelt der Bewohner beobachten und dadurch gewinnt das Buch für die Religionsgeschichte überhaupt eine außergewöhnliche Bedeutung.

Szinnyei, Josef. Die Herkunft der Ungarn, ihre Sprache und Urkultur. Übersetzt von Aurelie Nordon. (Ungar. Bibliothek, hrsg. v. Gragger I) Berlin und Leipzig 1920. Vereinigung wissenschaftlicher Verleger Walter de Gruyter u. Co.

In diesem Büchlein findet sich auf S. 53—57 ein kurzer Abriß über die Religion der heidnischen Ungarn, (also der nächsten Stammesverwandten der Jugra-Völker). Die ältesten Nachrichten finden sich bei arabischen und persischen Geographen. Diese bezeichnen, obwohl sie auf dieselbe Quelle zurückgehen, die Ungarn als „Feueranbeter“ oder „Götzendiener“. Verfasser legt mit Recht auf diesen Unterschied kein Gewicht. Dem Muhammedaner ist beides ein Ausdruck für Heidentum ganz allgemein, werden doch selbst noch die heidnischen Russen von Djems-ed-din ed-Dimišqi als „Feueranbeter“ bezeichnet (arab. Text nach der Ausgabe von Mehren S. 262), so daß ich in dieser scheinbar verschiedenen Angabe überhaupt keinen Unterschied sehe. Ebensowenig möchte ich nun aber auf die von Castrén und Munkácsi erschlossene „Urreligion“ der finnisch-ugrischen Völker geben. Karjalainen hat ja für die nächsten Verwandten der Ungarn, die Ostjaken und Wogulen, gezeigt, auf wie schwachen Füßen diese Konstruktionen stehen. So bleibt uns eigentlich nur ein Zeugnis aus späterer Zeit, nämlich ein Gesetzartikel Ladislaus des Heiligen (Decret: I 22); „Jeder, der nach der Sitte der Heiden bei Brunnen opfert oder Opfer an Bäume, Quellen und Steine trägt, soll zur Sühne mit einem Ochsen büßen.“ Auf solche Kulte deuten auch die S. 55 angeführten sprachlichen Gleichungen. Das Wort für das höchste Wesen, heute für den christlichen Gottesbegriff, nämlich *Isten* bleibt dunkel. Interessant ist wieder die Übertragung heidnischer

Bezeichnungen auf christliche Begriffe wie *ördeg* Teufel und ähnliches. Heute noch dient dasselbe Wort *rivöles* als Ausdruck für die Ekstase christlicher Heiliger, mit dem man den orgiastischen Dämmerzustand der heidnischen Schamanen der *táltos*, bezeichnete. — Wir bleiben im Kreis der finnisch-ugrischen Völker mit folgendem Werk:

Kalevala, das National-Epos der Finnen. Übertragung von Anton Schiefner. Bearbeitet und durch Anmerkungen und eine Einführung ergänzt von Martin Buber. Verbesserte Neuausgabe München 1923, Meyer und Jessen.

Die Übersetzung trägt mit Recht den Titel einer Neuausgabe, wenn man sie mit der Bearbeitung von 1914 oder gar mit dem Schiefnerschen Original vergleicht. Sie hat in jeder Beziehung gewonnen. In den Anmerkungen ist auch die neuere religionswissenschaftliche Literatur über das Kalevala verarbeitet, was umso dankenswerter ist als viele Arbeiten darüber nur dem des Finnischen kundigen Forscher zugänglich sind. Der Verfasser selbst hat sich im Vorwort über die mythische Bedeutung des Liedes so klar und treffend geäußert, daß ich die Worte hersetzen möchte:

„Der finnische Mythos ist seiner ganzen Art nach ein magischer: nicht des Gottes, sondern des Menschen Macht ist sein eigentümlicher Gehalt. Die finnischen Götter sind vage Gebilde, ohne Eigenwillen, ohne Gemeinschaft, ohne eine Geschichte; alles, was von ihnen ausgesagt wird, fließt aus dem Wesen der magischen Handlung, die sie regiert. Sie sind nicht Verweser des Zornes und der Gnade, denen der Mensch als Bittsteller naht, sondern Bündel von Kräften, die der Magier in Bewegung setzt; sie sind Sendlinge und Werkzeuge dessen, der sie anruft; Zauber und Gegenzauber schleudern widereinander den Gott, den Wahllosen, wie ein Wurfgeschoß hinüber und herüber".

Ich glaube kaum, daß man schärfer das eigenartige Wesen, die religiöse Grundstimmung des Kalevala charakterisieren kann. Und doch würde man fehlgehen, wenn man die Entstehung der dem Werke Lönnrots zugrunde liegenden volkstümlichen, karelischen Runen lediglich aus einer magischen Grundstimmung herleiten, oder gar darin die poetische Ausgestaltung eines farblosen Naturmythus sehen wollte. Mit allen diesen Fragen setzt sich eine tiefschürfende Untersuchung Kaarle Krohns auseinander:

Krohn, Kaarle Kalevalastudien I. Einleitung. (= F. F. Communications Vol. XVI Nr. 53) Helsingfors 1924. Finnische Akademie der Wissenschaften.

Auf Grund metrischer und sprachlicher Tatsachen kommt Krohn zu dem Ergebnis, daß die finnischen Heldenlieder nicht in Karelien entstanden sein können, sondern vom Westen eingewandert sind. Zu dem gleichen Ergebnis führt die Betrachtung der im Epos vorkommenden

geographischen Namen. *Vuojala,* das Land der Wirtin von Pohjola, ist schon früher als Gotland gedeutet worden. *Luotola,* das Land der geschichtlich bezeugten Lootolaiset — Inselbewohner, ist sprachlich nur westfinnisch verständlich; denn ostfinnisch bezeichnet das Stammwort *luoto* nur eine unbewohnte und unbewohnbare Klippe. Endlich hat es der Verfasser in hohem Grade wahrscheinlich gemacht, daß die Heldenlieder, wie viele germanische, geschichtliche Ereignisse widerspiegeln, daß Väinamöinen, der Alte, kein Fantasiegebilde, sondern eine geschichtliche Persönlichkeit ist. *Väinolä* das Sundland meint Krohn in dem Tal von Kokemäki, dem alten Kulturzentrum von Finnland, wiederfinden zu können. Bei diesem Ansatz ist freilich die Bezeichnung Gotlands als *Pohjola* „Nordheim" geographisch nicht zu verstehen, es müßte also die Heimat der Wirtin von Pohjala in der Fantasie der Sänger hoch in den Norden etwa in das an Bodenschätzen reiche Lappland verlegt worden sein. Ohne diese Annahme sehe ich allerdings keine Möglichkeit der Deutung Krohns beizustimmen. Aber auch wenn manche Folgerungen des Verfassers kühn oder doch überraschend sind, es ist eine wahre Freude, seinen scharfsinnigen Erörterungen zu folgen, die zugleich eine Geschichte der Kalevalaforschung darstellen. Wichtig für den Religionsforscher ist vor allem das Kapitel über die estnischen Zauberrunen. Sie scheinen vielfach eine Fortentwicklung von prosaischen Zaubersprüchen zu sein, die den mittelalterlichen germanischen sehr ähnlich oder nachgebildet sind; auch mit baltischer Vermittlung ist zu rechnen. Über die in den Zauberrunen vorkommenden Bannungsorte hatte bereits die Dissertation von Brummer „Über die Bannungsorte der finnischen Zauberlieder (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne XXVIII)" ein reiches Material zusammengestellt. Als einer dieser Bannungsorte wird *Kipumäki* „Schmerzenshügel" genannt und darin eine volkstümliche Bezeichnung für Golgatha gesehen. Dies ist gewiß möglich, da ja auch der See Tiberias als solcher vorkommt. Ich möchte aber ergänzend darauf hinweisen, daß auf nordrussischem und gerade auch auf vormals finnischem Gebiet *r. žal'nik* etwa „Schmerzensort" Grabstätten bezeichnet, deren charakteristische Form in einem Hügel mit Steinkranz besteht. Man bannt nun ja auch die Geister in den Fluß des Totenheims (Tuonela), so könnte wohl auch das Grab, wie anderwärts, als Bannungsort erscheinen. In den gleichen Zauberrunen wird eine Fülle von Wesen angerufen, in denen man die stark entstellten Namen römisch und griechisch katholischer Heiliger erkennt; sichtlich stammen sie aus der vorprotestantischen Zeit. Um mich nicht in Einzelheiten zu verlieren, hebe ich ein Beispiel hervor. Im Kalevala (XXXII 493) tritt der „König des Waldes" *Kuippana* auf. Varianten mit anlautendem *Huitua, Huuhkana* geben der Vermutung Raum, daß das anlautende K — durch

den Stabreim mit dem stets mit dem Namen verbundenen *kuningas* entstanden ist; die Anlautsverschiebung unter der Wirkung der Alliteration ist ja bei Namen sehr häufig in finnischen Liedern. Ist aber *Hu* — die Anfangssilbe, so liegt es nahe, an den Schutzpatron des Waldes, den heiligen Hubertus zu denken. Auf diesen paßt die Schilderung in den angegebenen Versen ausgezeichnet. Von weiblichen Heiligen hat besonders die Jungfrau Maria und die heilige Anna nachgewirkt. Man kann verfolgen, wie sich aus Beinamen und den besonderen Obliegenheiten der Heiligen neue religiöse Vorstellungen bilden und verselbständigen, ein religionswissenschaftlich ungemein bedeutsamer Vorgang.

Aarne, Antti. Das estnisch-ingermanländische Maielied. (F. F. Communications vl. XIII. Nr. 47 und 48). Helsingfors 1922 und 1923. Finnische Akademie der Wissenschaften.

Antti Aarne, in Deutschland durch sein Buch über Märchentypen bekannt, untersucht in dem Werke mit vorbildlicher Genauigkeit die Varianten des in Estland und Ingermanland verbreiteten Maielieds. Maie ist eine junge Frau, die ihren Geliebten im Bette ermordet und dann aus Furcht vor Strafe flieht. Auf der Flucht geht sie Bäume, Fluß, Bach und Meer um Schutz an. Aber die Bäume weigern ihn, nur der Wachholder zeigt sich in einigen Versionen des Liedes hilfsbereit. Das erinnert, wie der Verfasser richtig deutet, an den freundlichen Schutz, den nach einer weit verbreiteten Legende der demütige Wachholderstrauch der Jungfrau Maria und dem Jesuskinde gewährt hat. Diese Legende selbst ist nun zwar in Estland anscheinend nicht nachgewiesen. Dagegen erzählt man dort, daß der Wachholder sich ehrfurchtsvoll vor dem Jesuskinde verneigt habe, als es mit seiner Mutter durch den Wald ging, auch soll Jesus von einem Wachholderstrauch gen Himmel gefahren sein. Die Espe dagegen versagt der Mörderin den Schutz, ebenso wie sie sich hochmütig gegen Christus gezeigt hat. Übrigens wird auch in Estland erzählt, daß Christi Kreuz aus Espenholz verfertigt worden sei. Auch hier zeigt sich wieder der befruchtende Einfluß der christlichen Legende in der katholischen Periode Finnlands. Der Protestantismus ist wohl überhaupt, namentlich in seiner pietistischen Form, der Volkspoesie nicht günstig gewesen. Dort, wo er am wirksamsten war, in Westfinnland, ist die poetische Kraft stark zurückgegangen, ähnlich wie wir unter dem Einfluß des Puritanismus in England die kirchliche und mit ihr schließlich die weltliche Musik allmählich absterben sehen. — Ebenso ausführlich behandelt im zweiten Teil des Werkes Aarne die volkstümlichen Lieder vom Fang der Fischjungfrau, der in der 5. Rune des Kalevala erzählt wird. Der Verfasser kommt zu dem Schluß, daß es sich um ein den Finnen und Esten gemeinsames

Lied handelt, das wohl in die heidnische Zeit zurückgeht. Man hat den Stoff mit einer kroatischen Legende von der Schwester des heiligen Laurentius verglichen, auch baltische Parallelen herangezogen, aber die Vergleichspunkte sind nur äußerlich. Dagegen könnte nach Aarnes Ansicht eher nordischer Einfluß angenommen werden.

Leskien, August, Balkanmärchen aus Albanien, Bulgarien, Serbien und Kroatien. (Aus: Die Märchen der Weltliteratur, herausgeg. von Friedrich v. der Leyen u. Paul Zaunert.) Jena 1915. Eugen Diederichs.

Die Sammlung und Verdeutschung der Balkanmärchen ist eine der letzten Gaben des verstorbenen großen Slavisten an die gelehrte Welt. In dem Bande sind südslavische und albanische Märchen vereinigt. Der Verfasser hat sich bemüht, ohne Rücksicht auf literarische Geltung und Wert solche Stücke auszuwählen, die ihm für die mythenbildende Phantasie der Balkanländer charakteristisch erschienen. Neben serbischer Weichheit und Zartheit stehen nüchtern-kräftige bulgarische Typen, während die albanischen mit ihrer üppigen Phantasie oft an türkische, orientalische Märchen erinnern, mit denen sie manche mythischen Vorstellungen teilen. Vergleiche mit den Märchentypen anderer Völker erleichtern die sorgfältigen Anmerkungen, die auch dem des Südslavischen und Albanesischen unkundigen Leser wichtige sprachliche und sachliche Erklärungen geben. Für die Religionswissenschaft bieten die veröffentlichten Märchen übrigens wenig, nichts was nicht durch die Forschungen von Krauß und anderen längst Allgemeingut der Wissenschaft geworden wäre. Es mag — weil dies weniger bekannt ist — auf die merkwürdige Fortbildung der Polyphemsage in Nr. 11 hingewiesen werden oder auf die eigenartige Schilderung der Unterwelt in Nr. 18. In diesem Dunkelreich befindet sich eine einzige von einem Drachen bewachte Quelle, die alle Bewohner der Unterwelt mit Wasser versorgt. Das Untier erschlägt der heilige Georg und rettet damit zugleich die Tochter des Unterweltkönigs. Auf eine Parallele zu den Taten des Heiligen möchte ich kurz hinweisen. Sie steht in dem von Kúnos veröffentlichten, türkischen Märchen vom Pferdesohn (*Oszmán-török népmesék* Nr. 18, *Atôlu.*) Dieses Märchen steht in dem berührten Motive dem bulgarischen jedenfalls viel näher als die in der Anmerkung verglichenen. Mir scheint der christliche Heilige an dieser Stelle nicht ursprünglich zu sein, er vertritt den Helden, weil er für das Volk der Drachentöter überhaupt war. Leskien konnte verhältnismäßig leicht südslavische und albanische Märchen zu einer Einheit zusammenfassen. Denn in der Tat haben die Balkanmärchen, zu denen freilich noch ein Teil der rumänischen und einige türkische zu rechnen sind, so viel Gemeinsames, daß nur selten die Stammesunterschiede deutlich hervortreten. Viel stärker zeigen sich

diese in der Volkspoesie, namentlich der epischen. Es ist daher zu begrüßen, daß die in Deutschland am wenigsten bekannte Volksdichtung des Balkans, die der Albaner, einmal eine zusammenhängende Darstellung erfahren hat:

Lambertz, Maximilian. Die Volkspoesie der Albaner. (Quellen und Forschungen zur Kunde der Balkanhalbinsel VI) Sarajevo 1917. Studnička u. Co.

Der Verfasser nennt sein Buch eine einführende Studie, in Wahrheit ist das mit Begeisterung geschriebene Büchlein eine gediegene Abhandlung über den Gegenstand. Das eigentlich religiöse Element tritt in der Epik des eigenartigen Volkes sehr zurück, aber mythische, märchenhafte Züge fehlen nicht. Die Schlange als Heiltier kannten wir schon aus Märchen und dem, was Pedersen im Anhang zu seinen Märchen über Volksaberglauben veröffentlicht hatte. So erzählt ein Lied von dem schwerverwundeten Helden Muji, daß zwei Schlangen sich um ihn ringeln und seine Wunden lecken. Da weiß er, daß er genesen wird. Eigentümlich ist die Vorstellung des Helden als Drangúe. Warum der Verfasser Drangúe als werwolfähnliches Wesen bezeichnet, ist freilich nicht ganz klar. Von einem Werwolf haben die *drangói,* die übrigens nach G. Meyer ihren Ursprung von lat. *draco* ableiten, eigentlich wenig. Sie bekämpfen die Kulschedren (alb. kul'tšedrε), die Drachenweiber. Die als drangói geborenen und als solche bei der Geburt an kleinen Flügelchen unter den Achseln kenntlichen Helden kämpfen schon als Wiegenkinder mit der Kulschedra, die als eine Art Gewitterdämon erscheint. Der Drangúe ist also Beschützer, Helfer des Menschen, während der Werwolf als Schadegeist angesehen wird. Übrigens hat ja der Albaner zur Bezeichnung des Werwolfs das ursprünglich slavische Lehnwort *„vurvolak"*, das freilich häufiger für den Vampir gebracht wird. — Das Buch von Lambertz erweckt den Wunsch nach einer umfassenden Sammlung dessen, was sich unabhängig von Märchen und Poesie im Glauben des albanischen Volkes an religiösen Vorstellungen findet, wozu denn auch das weite Gebiet des Aberglaubens gehört. Auch auf dem Balkan schwindet ja das Alte durch die unaufhaltsam vordringenden Ideen der westlichen Kultur. Für Bulgarien sammelt Arnaudoff seit Jahren unermüdlich das Material, aber seine wichtigen Forschungsergebnisse waren der Sprache wegen vielen unzugänglich. Da bietet nun teilweisen Ersatz:

Arnaudoff, M. Die bulgarischen Festgebräuche. (Bulgarische Bibliothek IV) Leipzig 1917. Parlapanoff.

Trotz des geringen Umfanges von 82 Seiten bietet das Büchlein eine Fülle von Stoff. Es kann daher nur einiges von allgemeinerem

Interesse herausgegriffen werden. Am 25. Mai wird in Nordbulgarien ein Abwehrzauber gegen Dürre und Trockenheit vollzogen. Die Mädchen formen aus Lehm eine Puppe, den sogenannten German. Dieser Puppe steckt man einen toten Frosch in den Bauch und behandelt sie wie einen Toten, ja hält geradezu eine Totenfeier mit den üblichen Totenwachen ab. Am nächsten Tag wird die Lehmpuppe mit allen Ehren begraben. In Wratza singen dabei die Kinder:

Gestorben ist German an Dürre
An Dürre für feuchtes Wetter;
Viel Glück sollst du bringen
German, oh German.

Es sei daran erinnert, daß der heilige German in Westbulgarien und Serbien als Beschützer der Quellen gilt. In einzelnen Gegenden führen die „Nestinari" zu Ehren des heiligen Konstantin und der Helena am 20. Mai einen ekstatischen Feuertanz auf, der nach dem Volksglauben Fruchtbarkeit und Schutz gegen Krankheit bewirkt. Diese Nestinari bilden geradezu eine Sekte, die sich zwar an die kirchlichen Gebräuche hält, aber ihre Besonderheiten hat, so z. B. die Enthaltsamkeit von Alkohol. Auch die „Russalzi" oder „Kaluschari" haben etwas von einer Sekte und verpflichten sich, gewisse Geheimnisse streng zu bewahren. Ihr ritueller Tanz an den Russalien in der Pfingstwoche gilt ebenfalls der Krankenheilung. Der auf einer Decke liegende Kranke wird während des Tanzes „geprellt", d. h. durch plötzliches Anziehen der Unterlage in die Höhe geschleudert mit den Worten: „Auf zum *kaluš*!" Dieses bisher, soviel ich weiss, nicht erklärte Wort *kaluš* dürfte das türkische *qalghyš* „Prallsprung" sein. Der Schwund des gh vor und nach l ist im Vulgärtürkischen ja eine bekannte Erscheinung. Danach heißen denn auch die Russalzi *kalušari*.

Den russischen Kreis mag ein Werk eröffnen, das zwar nicht eigentlich ein russisches Problem behandelt, aber von einem Russen verfaßt ist und eine eigenartige Mischung orthodoxer und orientalischer Frömmigkeit darstellt:

Die Fahrt des Athanasius Nikitin über die drei Meere. Reise eines russischen Kaufmannes nach Ostindien 1466—1472. Aus dem Altrus schen übersetzt von Karl H. Meyer. (= Quellen und Aufsätze zur russischen Geschichte herausg. von Karl Stählin. Heft 2.) Leipzig. Historia-Verlag Paul Schraepler.

In den Jahren 1466—72 hat der russische Kaufmann Athanasius Nikitin aus Twer seine Fahrt über die drei Meere nach Ostindien gemacht und darüber einen ausführlichen Reisebericht niedergeschrieben, der bald in verschiedene russische Chroniken überging. Es ist im VI. Bande der vollständigen Sammlung russischer Chroniken im Auftrage der

Archaeographischen Kommission 1853 von dem Orientalisten Kasembeg herausgegeben worden. K. H. Meyer hat ihn zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt, gut lesbar und genau. Bei der Übertragung der türkischen, arabischen und persischen Elemente ist der Übersetzer den Erklärungen Kasembegs gefolgt. Hier glaube ich, könnte man in manchen Punkten weiterkommen. So ist z. B. auf S. 19 Z. 12 die im Texte stehende Übersetzung sprachlich und sachlich kaum möglich. Das Richtige hatte Kasembeg schon in einer Anmerkung (Ausg. S. 354) gegeben. Doch das sind im ganzen belanglose Einzelheiten. Das liebenswürdige Bild des Reisenden tritt uns in den Aufzeichnungen lebensvoll entgegen. Er ist in den langen Jahren seiner Wanderung zwar im Herzen Christ geblieben, hat aber viele Anschauungen von seiner muhammedanischen Umgebung angenommen und das Schußgebet am Ende seines Werkes ist arabisch-persisch (nicht arabisch, wie versehentlich die Anm. 158 sagt) und gilt Allah. Längere Zeit weilte er in Bidar (Prov. Haiderabad). Dort hatte er Gelegenheit, mit Indern über ihre Religion zu sprechen. Aber er urteilt wie ein Bekenner des Islam. Die indischen Götter sind ihm *But* d. h. Götzen, und er sieht nur die ihn abstossenden Äußerlichkeiten des Gottesdienstes. Was er sonst über Sitten und Gebräuche erzählt, lehrt uns nichts Neues, zeigt aber, wie scharf er beobachtet. Das tritt namentlich hervor bei der Beschreibung seiner Wallfahrt nach Parvati und des dortigen Tempels. An den Mauern sieht er die Inkarnationen eines *But* dargestellt. Nach seiner Darstellung möchte ich glauben, daß es sich um ein Sivaheiligtum gehandelt hat. Dazu stimmt, daß Parvati ja ein Name der Gemahlin des Siva ist und daß um die Wende des XIV. Jh. der Kultureinfluß des Dekhangebietes besonders stark hervortritt. Die dort gegründete Sekte der Lingaiten, die Siva unter dem Symbol des Phallus verehren, liebte bildliche Darstellungen des Göttlichen, wie sie allem Anscheine nach Athanasius an den Mauern des Tempels von Parvati gesehen hat.

Historisch ist das Werk des Athanasius bedeutsam, weil es uns einen Einblick tun läßt in die schon in voller Auflösung begriffene Tatarenherrschaft auf russischem Boden. Freilich die Leiden des Volkes waren noch lange nicht abgeschlossen und in eine der dunkelsten Epochen des russischen Mittelalters führt uns ein weiteres Heft der gleichen Serie:

Der Briefwechsel Iwan des Schrecklichen mit dem Fürsten Kurbsky (1564—1579). Eingeleitet und aus dem Altrussischen übertragen unter Mitwirkung von K. H. Meyer von Karl Stählin. (= Quellen und Aufsätze zur russischen Geschichte II) Leipzig. Historia-Verlag Paul Schraepler.

Es ist zweifellos ein großes Verdienst, das sich Stählin durch die Übersetzung eines der interessantesten Denkmäler der russischen Geschichte erworben hat, um so mehr als das Original wegen seiner oft schwer verständlichen Sprache und schlechten Überlieferung auch dem Kenner des Altrussischen nicht geringe Schwierigkeiten bietet. Der Briefwechsel Iwans VI, des „Gestrengen", den die deutsche Geschichtsschreibung gewöhnlich den „Grausamen" nennt, mit seinem abtrünnigen Vasallen, dem Fürsten Kurbsky, ist in der Tat ein politisches Dokument ersten Ranges und die geschichtliche Einleitung des Übersetzers trotz ihrer Kürze hervorragend gelungen. Die Übersetzung selbst ist treu und hat nicht wenige bisher dunkle Stellen gedeutet oder doch der Lösung näher gebracht. Freilich wer durch die Briefe des Zaren in den Kern seines Wesens einzudringen, seine religiöse Grundstimmung zu erforschen sucht, sieht sich enttäuscht. So sehr ist alles von schwülstiger Rhetorik, einem Schlinggewirr von Zitaten aus der Bibel und kirchlichen Schriften überwuchert. Selbst da, wo der Tyrann von persönlichen Erlebnissen, von den Leiden seiner durch die Gewalttaten übermütiger Bojaren freudlosen Jugend spricht, wird man den Eindruck des Theatralischen, Unaufrichtigen nicht los. Die der russischen Seele eigentümliche Vorliebe für die Beichte in der Öffentlichkeit tritt vielleicht am schärfsten in dem Sündenbekenntnis vor den Bojaren am „Lobnoe Mėsto" hervor. Aber das liegt vor dem Briefwechsel. In diesem ist ihm Religion nicht Herzenssache, sondern Politik. Er teilt eben mit den Besten seiner Zeit die Ansicht, daß Moskau das Erbe des byzantinischen Kaisertums geistlich und weltlich angetreten habe. Er fühlt sich durchaus als Herr der Kirche und spricht dies unverholen aus (S. 45). Was will dagegen die anmaßende, unaufrichtige Demut besagen, wenn er (S. 102) bekennt: „Denn wenn auch meine Freveltaten mehr sind als der Sand des Meeres, so hoffe ich doch auf die Gnade der göttlichen Barmherzigkeit." Mag der Zar für Rußland durch die Vernichtung der Bojarenherrschaft Großes getan haben, als Mensch verdient er kein Mitleid, als Wahnsinniger vielleicht die Zubilligung mildernder Umstände.

Hier sei ein Zeitschriftenartikel angeschlossen, der zwar mehr sprachwissenschaftlichen Charakter hat, aber Worte behandelt, die für den Religionsforscher wichtig sind. Er steht in dem *Rocznik Oryentalistyczny*, dem Polnischen Archiv für Orientalistik, dessen erster Teil 1914/15 in Krakau erschien, auf S. 95—110. In einem polnisch geschriebenen Aufzatze beschäftigt sich **Rozwadowski** mit der Frage der Beziehungen zwischen slavischen und iranischen Sprachen. Die Frage ist auch für die Religionswissenschaft nicht ohne Bedeutung, da es sich dabei um religiöse und ethische Begriffe handelt. Er kommt zu dem

Ergebnis, daß nicht, wie bisher meist angenommen wurde, Wortentlehnungen vorliegen, sondern Begriffsübertragung auf urverwandte Worte. Das slavische Wort für Gott *bog* entspricht lautlich und begrifflich genau dem altpersischen *baga*; von demselben Stamm sind v. *ubogij* arm und *bogatyj* reich gebildet. Diese vereinigen sich gut mit avestisch *baga*, altindisch *bhaga* [gutes] Los, Glück. Da nun aber derselbe Stamm nur im Iranischen und Slavischen zu der Bedeutung Gott gelangt ist, muß man nach Rozwadowskis Meinung eine Begriffsbeeinflussung des iranischen auf das slavische Wort annehmen, das seinerseits mit dem arischen urverwandt war. Natürlicher erscheint mir, daß das slavische Wort eben in dieser Bedeutung von dem höherstehenden Nachbarvolke entlehnt wurde. Primitive Völker haben ja oft kein allgemeines Wort für Gott, sondern kennen nur bestimmt benannte gute und böse Geister. Kultureinfluß der benachbarten iranischen Stämme auf die Slaven ist ja auch sonst nachweisbar, wie die südrussischen Gräber z. B. die skythischen Kammergräber nachahmen. Ähnlich ist später durch türkische Vermittlung das persische *div*, *dev* „Riese, Unhold“ ins Südslavische eingedrungen, worauf auch Rozwadowski aufmerksam macht. Daß daneben ein urverwandtes slavisches Wort liegt von anderer Bedeutung, wurde sicher im Sprachbewustsein des Volkes nie empfunden. Merkwürdig ist, daß slavisch *nebo* Himmel nur im Avesta eine Parallele hat, während die stammverwandten Worte altindisch *nabhas* und griechisch *νέφος* nur Wolke, bewölkter Himmel heißen. Aber vielleicht entgeht uns die genauere Färbung des nur Yasna 44, 4 vorkommenden avestischen *nabah*, wo es freilich im Gegensatz zu *zam-* Erde steht. Sollte es nicht auch dort Wolke, Gewölk heißen können? — Hier, im Zusammenhang mit der durch Rozwadowskis Arbeit angeregten Untersuchung slavisch-iranischer Kulturbeziehungen, darf vielleicht mit einem alten Märchen aufgeräumt werden. Der „weiße und schwarze Gott“ der Westslaven soll angeblich aus dem iranischen Dualismus stammen. In Wahrheit liegt aber bei dieser Vorstellung vielmehr christlicher Einfluß vor, wie Brückner längst einleuchtend gezeigt hat.

Doch Wortgleichungen können uns religiöse Vorstellungen nur ahnen lassen, festen Boden gewinnen wir erst unter den Füßen, wo eine Überlieferung vorliegt. Aber auch da werden wir uns oft bescheiden müssen. Dies ist das Ergebnis der Arbeit, zu der wir uns jetzt wenden. Trotz mancher gelungenen Einzeluntersuchungen fehlte es bisher durchaus an einer kritischen, wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Darstellung über das, was wir von der Religion der heidnischen Slaven wissen, namentlich des östlichen Zweiges der großen slavischen Völkerfamilie. Auch das groß angelegte, vortreffliche Werk des Prager Professors Niederle über die slavischen Altertümer füllte diese Lücke nicht

aus, weil es seinem Gegenstande gemäß hauptsächlich andere Probleme behandelt; es ist zudem čechisch geschrieben. Es war von vornherein klar, daß eine Neuuntersuchung, die uns von den phantastischen Konstruktionen der älteren Zeit freimachen sollte, von einer strengen Kritik der übrigens nicht reichlichen Überlieferung ausgehen mußte. Das ist nun geschehen in folgendem von der Finnischen Akademie herausgegebenen Werke:

Mansikka, V. J., Die Religion der Ostslaven I. Band. Quellen (= F. F. Communications, vol X, N. 43) Helsingfors 1922.

Die ersten und ältesten Quellen wären das in den letzten Jahrzehnten gewaltig angewachsene archäologische Material, aber das Völkergemisch auf russischem Boden erschwert es oft in hohem Maße, die Bodenfunde einem bestimmten Stamme zuzuweisen. Daher ist Vorsicht gerade in diesem Punkte besonders geboten. Der Verfasser hat es sich angelegen sein lassen, nur Sicheres aufzunehmen. Mit Recht wird die kühne Hypothese über den in Kiew angeblich gefundenen Heidentempel abgelehnt. Ebenso vorsichtig ist Mansikka in der Beurteilung der Grabfunde. Bei den Ostslaven finden sich Brand- und Bestattungsgräber nebeneinander und man kann höchstens sagen, daß die Bestattung im Laufe der Zeit immer mehr zunimmt, um in christlicher Zeit endlich die alleinherrschende zu werden. Die Schlüsse, die man aus den Grabfunden für die Vorstellungen über ein Fortleben nach dem Tode zieht, können nur ganz allgemein sein und der Verfasser hat recht, wenn er sie nicht aus dem heutigen, christlich beeinflußten Volksglauben ohne weiteres ergänzt. Immerhin dürfen wir annehmen, daß nach Funden in höheren Schichten auch nach der Bestattung noch Grabspenden und Opfer am Grabe stattfanden, was aus der Überlieferung bestätigt wird. Als Besonderheit, die übrigens die meisten russischen archäologischen Kongresse beschäftigt hat, mag folgendes erwähnt werden. Oft ist die Leiche in Bestattungsgräbern auf eine sorgfältig zubereitete Schicht gebettet, die aus Sand, einer Mischung von Sand und Asche oder aus Lehm besteht. Manchmal — was Mansikka nicht erwähnt — finden sich auch Spuren einer organischen Substanz unter der Leiche, etwa von einer Decke oder einem Teppich. Mansikka meint S. 22: „Es ist klar, daß diese Unterlage in den meisten Fällen eine bessere Erhaltung der Leiche zum Zweck hatte“. Diese Erklärung scheint mir wenig wahrscheinlich. Eine Unterlage aus Lehm, die ebensohäufig ist wie die aus Sand, würde dem Zwecke der besseren Erhaltung kaum entsprochen haben. Sollte nicht doch ein religiöses Moment dabei in Frage kommen? Ich kenne eine Parallele dazu aus dem iranischen Kulturkreis. Vendidād 6, 49—51 sind die Vorschriften über die Bestattung gegeben. Da

wird sogar für die Beisetzung der Knochen im *astodán* eine Unterlage gefordert von Stein, Kalk (Gips) oder Tuch(?) Soviel ist jedenfalls trotz der Schwierigkeiten, die dem Übersetzer die Stelle macht, sicher, daß die heilige Erde nicht unmittelbar mit den Resten des Toten in Berührung kommen soll (vgl. auch v. 51). Da sich nun skythosarmatischer Einfluß auf die Grabformen der südlichen Ostslaven nachweisen läßt und sie lange iranische oder doch im Banne der iranischen Kultur stehende Stämme zu unmittelbaren Nachbarn gehabt haben, ist sogar die Möglichkeit einer Übertragung eines iranischen Brauches nicht ausgeschlossen. — Die Kritik der schriftlichen Überlieferung ist von dem Verfasser mit größter Sorgfalt und Umsicht vorgenommen worden; er konnte sich dabei auf die freilich umstrittene Arbeit Schachmatovs zur russischen Chronik stützen. Man sieht eigentlich erst jetzt so recht, auf wie schwankem Grunde man bisher gebaut hatte. Diese Kritik der Quellen aber auszuwerten, ist Sache der Literaturgeschichte; den Religionsforscher werden vor allem die zusammenfassenden Ausführungen über die russischen Götter der Chronik interessieren.[1] Perun steht an erster Stelle. Die mit seinem Namen gebildeten ostslavischen und südslavischen Ortsnamen erweisen das Alter des Gottes. Gleichwohl könnte das Wort selbst nichtslavischen Ursprungs sein; dann würden sich Formen wie *perendan*, *perundan* „Donnerstag“ bei den polabischen Slaven und slovakisch *parom* am leichtesten erlären. Unter dem Einfluß der Warägerherrschaft ist dann der Gewittergott Perun namentlich in den Normanenzentren Kiew und Nowgorod dem Tor gleichgesetzt und verehrt worden. Von der Zerstörung seiner Bilder bei der Einführung des Christentums berichten die Chroniken, der Eid bei Perun entspricht durchaus dem Eide bei dem Schwurgott Tor und in den Chroniken sind uns solche Eide erhalten. Das ist es, was wir von Perun wissen, und weiter wird man auch vorläufig nicht kommen können. Finnische Stämme haben das Wort häufig entlehnt. Dort ist der Donnergott zum Teufel geworden, während bei den Ost- und Südslaven der heilige Elias, der „Donnerer“, ihn abgelöst hat. Der baltische Perkuns wird vom Verfasser, wie schon früher, mit dem nordischen Fjorggn lautlich gleichgesetzt und auf den von Lasicius berichteten Naturmythus von der *Percuna tete, mater fulminis atque tonitrui* hingewiesen. Aber Lasicius ist eine trübe Quelle, und von dem nordischen Gotte wissen wir ebensowenig wie von Perkuns. Auch der öfter genannte Viehgott Volos ist nicht slavischen Ursprungs nach Mansikkas und Niederles Vermutung. Sein Name ist die russische Form für Blasius, den Heiligen des Viehs, mit dem er in den Chroniken gelegentlich gleichgesetzt

---

[1] Vgl. jetzt die ablehnenden Thesen Brückners *A. f. sl. Ph.* 40 S. 1—21.

wird. Von Volos trennt der Verfasser den südslavischen Veles—Velos, čechisch Vele(s); in diesem sieht er eine Übertragung des griechischen *Βῆλος*. Noch schlechter sind wir über die anderen Götter unterrichtet. Von Daž(d)bog etwa „Spendegott" kennen wir nur den Namen, der freilich an iranische Vorstellungen erinnert. Stribog ist etymologisch dunkel, aber sein Name erinnert an die heute noch im Volksglauben mancherorts lebendige Striga, einen weiblichen Schadegeist und den weißrussischen Feldgeist Stryžak. Es soll freilich nicht verschwiegen werden, daß man heute auch geneigt ist, den zweiten Bestandteil des Wortes garnicht als *bog* „Gott" zu fassen, aber auch das führt bei Dažbog „Spende, Reichtum" oder Stribog „Walte des Gutes" nur zu ganz farblosen Vorstellungen (s. jetzt Arch. f. slav. Phil. 39 S. 84). Die weibliche Göttin Mokuša bei den nördlichen Großrussen klingt an Mokoš an. Der im Igorglied erscheinende Chors wurde bisher meist mit dem persischen *khoreš* Sonne zusammengebracht, aber ob man das darf, ist mehr als unsicher. Man sieht, was den Eingeweihten freilich längst bekannt war, wie wenig wir wirklich wissen von slavischer Mythologie, und es ist das Verdienst Mansikkas, dies einmal rückhaltlos ausgesprochen und am Materiale selbst gezeigt zu haben. So sei denn zum Schluß noch einmal hervorgehoben, daß dieser erste Band die größte Beachtung aller derer verdient, die sich mit slavischer und nordischer Mythologie beschäftigen. Möge der zweite nicht zu lange auf sich warten lassen.

In die neueste Zeit des Glaubenslebens in Rußland führt uns

Haase, F., Die religiöse Psyche des rusischen Volkes (Quellen und Studien des Osteuropa-Instituts in Breslau); 5. Abteilung „Religionswissenschaft". Heft 2. Leipzig 1921. Teubner.

Der Verfasser hat sich eine schwere Aufgabe gestellt. Die religiöse Psyche eines ganzen Volkes zu erfassen, zu begreifen und dabei zu auch nur einigermaßen sicheren Ergebnissen zu gelangen, scheint in der Tat fast unmöglich. Man mache sich nur einmal klar, was es heißt, eine klare Vorstellung zu gewinnen etwa von der religiösen Grundstimmung eines Franziskus, eines Luther oder eines Dostojewski, und man wird die Schwierigkeit der gestellten Aufgabe ermessen können. Sie verlangt zugleich eine seltene Kenntnis der kirchlichen Entwicklung des Landes, der im Volke lebendigen Vorstellungen und der geistigen Strömungen in der Masse der gebildeten Oberschicht. So nennt denn auch bescheiden der Verfasser sein Werk einen Versuch. Aber dieser Versuch mußte einmal gemacht werden, denn nach einem auch vom Verfasser angeführten Worte Čechovs kann man Rußlands Seele nur im Glauben erfassen. Doch nun zu dem Buche selbst. Haase, der gediegene Kenner der orientalischen Kirche, bespricht zunächst in klarer, knapper

Darstellung den Einfluß der russischen Dogmatik auf die Volksseele. Für den Gegensatz zwischen dem kirchlichen Denken der Griechen und Russen findet er S. 4 den glücklichen Ausdruck: „Wie der philosophisch gebildete Grieche in begrifflichen Formulierungen die Glaubensunterschiede prägte, so sieht der Russe in zeremoniellen Formeln den Ausdruck der Rechtgläubigkeit oder Häresie“. In der Übersicht über die Entwicklung der russischen Theologie wurde Simeon von Polock an die Spitze gestellt, sicher mit Recht. Aber hätte Arsenij Suchanov mit seinem Buch über den Glauben nicht eine Erwähnung verdient, der doch ebenfalls zu den geistigen Führern dieser Epoche gehört? Ferner ist es wohl etwas zuviel gesagt, wenn man ohne Einschränkung behauptet, daß Bellarmin als Grundlage zu dem „Věnec Věry“ benutzt wurde. Es ist wohl nur ein Versehen, wenn unter den Dogmen die *osnovnyje (fundamentalia)* als *communia* bezeichnet werden; das sind vielmehr die *obščije* wie nachher richtig angegeben wird. Gut ist die Darstellung der russischen Sekten, die ja eine der interessantesten Erscheinungen im kirchlichen Leben Rußlands sind. Erfreulich ist die Vorurteilslosigkeit, mit der die russische Geistlichkeit und das Mönchtum beurteilt wird, lebendig die Schilderung des Verhältnisses der einfachen Leute zum Gottesdienst, zu den großen Festen und den Sakramenten. Wenn das Pfingstfest, wie der Verfasser meint, nicht so stark auf das christliche Empfinden des Volkes einwirkt, so ist der von Haase angegebene Grund, daß dem religiösen Bewußtsein der abstrakte Begriff des Heiligen Geisten fremd bleibt, kaum der einzige. Das Pfingstfest ist dem Russen ein Naturfest und hat seinen Ursprung in vorchristlichen Kulten. Die Kirche war klug genug, ihm ein christliches Gewand umzuhängen; aber das ist eben eine äußere Hülle geblieben. In diesem Teil des Buches stört übrigens eine Äußerlichkeit, die ungleichmäßige, oft geradezu falsche Umschreibung russischer Worte. Sie braucht in einem solchen Werke nicht die in der Wissenschaft übliche zu sein, aber warum wird z. B. immer „*Plastšanitza*“ gedruckt, während es doch mindestens „*Plaštšenitza*“ heißen müßte, was soll „*Pridsvon*“ sein? Die Wörterbücher und mir bekannte Russen, auch Geistliche, kennen nur das übliche „*Prezvon*“. Doch das sind Äußerlichkeiten, die dem Wert gerade dieses Teiles des Buches keinen Eintrag tun. Weniger gelungen scheint mir das Kapitel über die religiöse Psyche des niederen Volkes. Hier läßt sich selbst mit dem auf deutschen Bibliotheken vorhandenen volkskundlichen Material viel weiter kommen, auch manches berichtigen. So ist z. B. die angebliche weibliche Gottheit „Koljada“ eine von den Erfindungen der Kiewer Mythologen des XVII. Jh. auf Grund des Festkalenders. Der Verfasser hat sich wohl auch durch ein weißrussisches Volkslied täuschen lassen, wo *Koljada* (= *calendae*) angeredet wird, aber dabei übersehen, daß in den Kalender-

liedern der sogenannten Vološebniki so ziemlich alle Feste personifiziert werden. Ebenso stammen dem Namen nach die „Rusalki" nicht aus dem slav. Heidentum. Das Wort scheint übrigens im Altrussischen überhaupt nicht belegt zu sein und die älteste mir bekannte Erwähnung der Rusalki steht bei dem Historiker Tatiščev (XVIII. Jh.) in seiner ziemlich frei erfundenen russischen Mythologie. Gleichwohl sind heute die Rusalki im Volke bekannt und leiten ihren Namen von dem in christlicher Zeit eingeführten Fest der Rusalien ab, das nichts weiter ist als das antike Totenfest der Rosaria, und das von der griechischen Kirche übernommen wurde. Natürlich hat auch das slavische Heidentum nymphenartige Wesen gekannt wie die Uferfeen, *beregyni*, die in der Predigt des heiligen Gregor genannt werden. Das Kapitel über die Heiligen als Vertreter älterer heidnischer Götter mußte aus der neueren religionswissenschaftlichen Literatur ergänzt werden. Der heilige Elias kommt auf Grund einer einzigen Legende zu schlecht weg. Viel besser scheinen dagegen die religiösen Typen gezeichnet, die meist der neueren Literatur entnommen sind. Freilich kann man sie nur bedingt als lebenswahr gelten lassen, denn auch sie sind, soweit sie eben der Literatur entstammen, letzten Endes Erzeugnisse künstlerischen Schaffens. Wertvoller ist in dieser Hinsicht, was der Verfasser aus den Lebenserinnerungen einzelner Schriftsteller und Wissenschaftler anführt. Wer die religiöse Grundstimmung lyrischer Dichter aus ihren Werken kennen lernen will, muß freilich zu den Originalen greifen. Den Verfasser trifft natürlich keine Schuld, daß er nur Übersetzungen geben kann, denn er wendet sich an einen Leserkreis, der des Russischen nicht kundig ist. Mir scheint indessen eine gute Prosaübersetzung, wo es sich um Verstehen, nicht ästhetisches Genießen handelt, oft bessere Dienste zu leisten als eine Nachdichtung, besonders wenn sie die Gedanken so verwässert und entstellt wie die Übersetzung von Lermontovs „Gebet" aus Reinholdts Geschichte der russischen Literatur. Mag man nun aber auch in Einzelheiten dem Verfasser nicht zustimmen, so müssen wir ihm doch dankbar sein für die Gesamtleistung. Denn es war nichts Geringes, was er unternommen hat, und er hat uns einen interessanten Einblick tun lassen in die russische Volksseele, da wo sie sich in ihrem innersten Wesen, in ihrer vollen Schönheit enthüllt.

Das Wiedererwachen kirchlichen Lebens und leider auch kirchlichen Zwistes auf russischem Boden beleuchtet eine von dem päpstlichen orientalischen Institut herausgegebene Sammlung von Dokumenten:

Dossier Américain de l'Orthodoxie Panukraïnienne. Dix-huit documents inédits, traduits de l'ukraïnien par le Prince Pierre

Volkonsky et le Père M. d'Herbigny. Orientalia Christiana N. 4. Rom. 1923. Pontificio Instituto Orientale.

Die in dem Bändchen vereinigten Schriftstücke sind meist an die Vertreter der Panukrainischen orthodoxen Kirche in Amerika gerichtete Briefe und enthalten Berichte über die Fortschritte der kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in der Ukraine und Bitten um finanzielle Unterstützung des Unternehmens. In der Tat hat sich eine autokephale, von dem Moskauer Patriachat unabhängige, ja ihm feindliche Kirchengemeinschaft gebildet. Diese Bewegung begann schon im Jahre 1917, nahm einen neuen Aufschwung nach der von der Sovjetregierung 1919 ausgesprochenen Trennung von Kirche und Staat und fand einen vorläufigen Abschluß durch das panukrainische Konzil zu Kiew 1.—14. Oktober 1921. Dieser Versammlung gehörten nicht nur Geistliche, sondern auch Laien in großer Zahl an. Da die höheren zuständigen Kirchenbehörden ihre Mitwirkung versagten, wurde von der Versammlung selbst der geistige Führer der Bewegung, Lipkivsky, zum Metropoliten von Kiew und Erzbischof gewählt. Die Weihung wurde in Kiew in der Sophienkathedrale unter Mitwirkung des Konzils und des anwesenden Volkes feierlich vollzogen. Die Rechtmäßigkeit der Wahl und Weihe stützt sich auf die eigentümliche Form der russischen Übersetzung des Nicaenums, die in Rußland auch in der orthodoxen Kirche schon immer in Geltung war. Es heißt nämlich nicht: „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche", sondern „eine, heilige, auf die Konzilien gegründete *(sobornaja i apostol'skaja cerkov)*, apostolische Kirche". Diese neugegründete, autokephale, panukrainische Kirche hat nun einen stark nationalen Zug, der sich z. B. darin ausprägt, daß Ukrainisch, nicht Kirchenslavisch die Sprache der Liturgie und des Gottesdienstes ist. Eben wegen dieser nationalen Tendenz wird sie von der Sowjetregierung als separatistische Bewegung verfolgt und auf geistigem Gebiete durch die von den Moskauer Behörden begünstigte sogenannte „Lebende Kirche" bekämpft. Letztere ist eine durch Mitglieder des „fortschrittlichen" Klerus von Petrograd und Moskau gebildete Gemeinschaft und stützt sich, wie es in dem Manifest heißt, auf die „Gleichheit der Hand- und Kopfarbeiter vor dem Kelch und in der Verwaltung der Kirche". Was aus der von allen Seiten angefeindeten ukrainischen Landeskirche werden wird, läßt sich nicht voraussehen, jedenfalls hat sie eine starke Stütze an dem nationalen Bewußtsein des ukrainischen Volkes. Dies ist etwa das Bild, das wir aus dem veröffentlichten Aktenmaterial gewinnen. Es ist zu bedauern, daß nur die Übersetzungen, nicht auch die ukrainischen Originaltexte gegeben werden konnten.

Den Schluß möge ein religionsphilosophisches russisch geschriebenes Werk bilden:

Arsenieff, Nikolaj. Das Sehnen nach dem wahren Sein. Pessimismus und Mystik. Berlin s. a. Russischer Verlag Efron.

Das Problem des Pessimismus und der Mystik darf sicher auch religionsgeschichtliches Interesse beanspruchen, namentlich wenn es vom religiösen Standpunkt betrachtet wird wie es in dem vorliegenden Werke geschieht. Der Verfasser hat mit großem Fleiße die Weltliteratur, angefangen vom Schrifttum des alten Ägyptens und Indiens bis in die neueste Zeit, durchforscht und die Aussprüche bedeutender Denker aller Zeiten und Völker gesammelt. So ist das Ganze ein wahres Zitatenmeer geworden, wertvoll mehr durch den gesammelten Stoff als durch die Verarbeitung. Nach dem Vorwort kam es dem Verfasser auch mehr darauf an, zu sammeln und zu sichten als philosophisch und psychologisch zu analysieren, so daß man ihm aus der Anlage des Buches billigerweise keinen Vorwurf machen kann. Immerhin kommt auch die philosophische und psychologische Analyse im ersten Teil etwas zu ihrem Rechte. Der zweite nimmt Stellung zu den großen mystischen Strömungen im Brahmanismus, Buddhismus, in der Antike und im Christentum. Der dritte endlich gibt dann eine vergleichende Zusammenstellung mystischer Erlebnisse verschiedener Kulturen. Hier hätte psychologische Vertiefung besonders nahe gelegen. Manches Urteil scheint mir zu formelhaft und einseitig. Sicher besteht ein grundsätzlicher Gegensatz zwischen dem abstrakten Gottesbegriff Platos und dem Gott der Liebe in der Jesureligion, aber der Neuplatonismus nähert sich wieder einer persönlichen Gottesauffassung. Die Liebe zur Menschheit, zu den Brüdern ist einer der leuchtendsten Züge des Christentums, aber lesen wir nicht auch in Bhagavadgîta (XII, 4) die Aufforderung für alle, die am Gotte teilhaben wollen, „bedacht zu sein auf das Wohl aller Wesen"? Der späte indische Kommentator erklärt dies freilich einseitig als „auf die Sicherheit aller Wesen bedacht zu sein", aber der Begriff von skr. *hitam* reicht viel weiter, wie ein Blick auf die Belege im Petersburger Wörterbuch zeigt. Ich führe diese Stelle nur an, um zu zeigen, daß auch außerhalb des Christentums Ansätze zu dem idealen Altruismus vorhanden sind, der diesem eine so eigene Prägung gibt. Überhaupt wäre manches Urteil des Verfassers wohl anders ausgefallen, wenn er bei orientalischen Quellen nicht auf Übersetzungen angewiesen wäre; wo ihm eigene Sprachkenntnisse — und sie sind sehr reich — zu Gebote stehen, wertet er jedes Wort mit feinem Verständnis. Eine Neuauflage des Werkes müsste sich meines Erachtens vor allem die Aufgabe stellen, die Anschauungen einzelner Denker schärfer herauszuarbeiten. Persönlichkeiten sind leichter

zu fassen als die Meinungen der Schulen und die geistigen Strömungen ganzer Epochen. Ein Buch aber, das die religiösen Stimmungen des Pessimismus und der Mystik, wie sie in den Seelen großer Menschen mitschwingt, uns mit feinem Gefühl nacherleben läßt, wäre eine schöne und würdige Aufgabe. Einen vielversprechenden Anfang hat ja der Verfasser bereits dazu in seiner feinsinnigen Studie über den Pessimismus Giacomo Leopardis gemacht, die im Journal des russischen Ministeriums für Volksaufklärung 1914 erschienen ist.[1]

[1] v. Arseniew *Ostkirche und Mystik* (München 1925) wird im nächsten Bericht besprochen. [Korr. Note.]

Kleine Anzeigen.

Von Otto Weinreich in Tübingen.

1. Schriften der Bibliothek Warburg.

Die Bibliothek, die der Hamburger Privatgelehrte A. Warburg als kostbares Arbeitsmaterial der Allgemeinheit zugänglich gemacht hat, ist keineswegs nur kunstgeschichtlich orientiert, sondern dient, in ihrer ganz individuellen Zusammenstellung die wissenschaftliche Vielseitigkeit ihres Begründers[1] widerspiegelnd (auf den Jakob Burckhardt, Nietzsche, Hermann Usener richtunggebend eingewirkt haben), ausgesprochenermaßen dem Ziele: Ausbreitung und Wesen des Einflusses der Antike auf die nachantiken Kulturen erforschen zu helfen. Vorträge, von verschiedensten Gelehrten dort gehalten, sollen dem gleichen Zwecke dienen, ebenso selbständige Monographien. Im I. Heft der „Vorträge“[2] spricht Saxl, Warburgs Bibliothekar, über Wesen und Ziele der von ihm geleiteten Bibliothek und zeigt an einigen Proben, wie antike Inhalts- und Formelemente in gewissen Entwicklungsstadien des mittelalterlichen und Renaissance-Denkens in verschiedner Weise angeeignet wurden. Dazu stelle man den glänzenden Aufsatz von Goldschmidt über das „Nachleben der antiken Formen im Mittelalter“ und den von Pauli über „Dürer, Italien und die Antike“. Das Thema „Eros und Minne“ behandelt Wechssler in einer Synkrisis von Platon, Neuplatonismus und Dante. Für das Weiterwirken spätantiker Magie und Astrologie in den Islam hinein ist aufschlußreich der Beitrag von Ritter „Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie“. Junker „Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung“ fördert, an Reitzenstein anknüpfend, ein zur Zeit viel behandeltes Problem (vgl. oben Bd. 22, 87 ff.; 23, 119). Der Vortrag von Cassirer „Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften“ präludiert, ebenso wie die gleich zu nennende Monographie Cassires, seinem großen Werke über die Philosophie der symbolischen Formen, von dem Bd. I 1923 erschien. Er versteht unter diesen „jede Energie des Geistes, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein Konkretes, sinnliches Zeichen geknüpft und dieses Zeichen innerlich zugeeignet wird. In diesem Sinn tritt uns die Sprache, tritt uns die mythisch-religiöse Welt und die Kunst als je eine besondere symbolische Form entgegen.“ Man sieht, wie diese begriffliche Grundlegung geeignet ist, die Arbeiten der Bibliothek Warburg zu begleiten, in der gerade Kunst und Religion (diese in weitestem

[1] Ein gutes Bild seiner Arbeitsweise vermittelt z. B. seine Studie *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten* (Sitz. Ber. Akad. Heidelberg 1919, 26. Abh.)

[2] *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1921/22 hrsg. v. F. Saxl, Leipzig-Berlin, Teubner 1923. 185 S. mit zahlr. Abb.

Sinn erfaßt) eine beherrschende Rolle spielen. Von einem weiteren Hefte[1] liegt Cassirers Aufsatz über Eidos und Eidolon unserem Interessenkreise ferner, dagegen reicht der übrige Inhalt bis in seine Mitte: mag nun Reitzenstein in Augustin die antiken Wesenselemente gegenüber den mittelalterlichen abgrenzen, Lietzmann das Verständnis jenes noch vielfach so rätselhaften unterirdischen Kultraumes vor der Porta Maggiore in Rom fördern, (noch vor dem Aufsatz von Strong-Jolliffe, JHS 1924, 65—111 geschrieben), oder Doren an der Gestalt Fortunas mit dem Glücksrad und Schramm an Hand von frühmittelalterlichen Kaiserbildern wichtige Materialien zum Fortleben antiker Mythologie und des Kaiserkultes vorlegen. Im I. Heft der „Studien“[2] spricht Cassirer über die Begriffsform im mythischen Denken. Eine sehr anregende, gedankenreiche Untersuchung, auf die unsere Leser schon von Meinhof (oben Bd. 22, 176, vgl. auch mein Referat, Philol. Wochenschr. 1924, 893 ff.) hingewiesen wurden. Sie soll in Wundts Philosophiebericht noch besprochen werden, ebenso die auch für philologische Leser wichtige, neue Studie Cassirers über das Verhältnis von Sprache und Mythos.[3] Das II. Heft gilt Dürers Melancholie[4], die Warburg einmal als die „reifste, geheimnisvolle Frucht der maximilianischen kosmologischen Kultur“ bezeichnet hat. Panofsky und Saxl arbeiten das formgeschichtliche und inhaltliche Problem dieses auf komplizierten Voraussetzungen beruhenden Werkes unter erschöpfender Vorlage des gesamten Quellenmaterials auf und liefern damit einen imposanten Beitrag zum „Erbe der Alten“ auf dem spröden Gebiet der astrologischen Weltdeutung. Eine köstliche Weihnachtsgabe war Nordens Geburt des Kindes.[5] Er hat darin ein zentrales Problem der allgemeinen Religionsgeschichte in tiefschürfender, ergebnisreicher, formschöner Darstellung behandelt: die Prophetie eines Weltheilandes und des von ihm abhängigen Anbruches eines glücklichen Zeitalters. Wie nicht anders zu erwarten, wird nicht nur die Exegese von Virgils IV. Ecloge erheblich gefördert, sondern es fällt auch klärendes Licht auf die Geburtsgeschichte der Evangelien und ihre religionsgeschichtlichen Vorstufen. Der von Norden versuchte Nachweis einer steten Kontinuität der Entwicklung, vom Alten Ägypten und Iran über Hellenismus und Judentum ins Christentum hinein scheint mir im ganzen immer noch einleuchtend, obwohl die ausgedehnte, durch Nordens Buch angeregte Literatur zwingt, im einzelnen manches anders zu beurteilen. Von der Unrichtigkeit der Gesamtauffassung Nordens habe ich mich nicht überzeugen können. Zu den von mir oben S. 119 f. genannten Arbeiten kommen nun die von Deubner oben S. 314 f. zitierten hinzu. Daß der Standpunkt der beiden Archiv-Referenten sich nicht deckt, ist ja bedauerlich; es wird wohl mancher Anstrengungen bedürfen, um aus dem Widerstreit der gegensätzlichen Argumentationen das herauszuschälen, was wirklich beweisbar und bewiesen ist, und von dem abzusondern, was nur möglich oder wahrschein-

---

[1] *Vorträge 1922—1923.* I. Teil, ebenda 1924, VI, 239 S. mit 40 Abb. auf 16 Tafeln.

[2] E. Cassirer *Die Begriffsform im mythischen Denken* (Studien der Bibl. Warburg hrsg. v. Saxl, Heft I) Leipzig-Berlin, Teubner 1922, 62 S.

[3] E. Cassirer *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen.* (Studien etc. Heft VI) ebda. 1925, VIII, 87 S.

[4] E. Panofsky, F. Saxl *Dürers „Melencolia I.“ Eine Quellen- und typengeschichtliche Untersuchung* (Studien etc. Heft II) ebda. 1923. XV, 160 S. 45 Tafeln.

[5] Ed. Norden *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee.* (Studien etc. Heft III) ebda. 1924. 172 S.

lich ist. Da ich an anderer Stelle auf Einzelheiten eingehen muß, mögen diese Andeutungen genügen. Wenn nach Corßens, von Deubner oben S. 315 zitiertem Ausspruch, „von religiöser Empfindung in der 4. Ecloge nichts zu verspüren ist", dann fragt man sich nur, warum zwei Jahrtausende hindurch die Menschheit so dumm war, Religiöses herauszufühlen.

Bei der Korrektur kann ich gerade noch hinweisen auf Robert Eisler „Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike" (Vorträge 1922—1923, II. Teil, ebda. 1925. XX, 424 S. 146 Abb. im Text und auf 24 Tafeln). Ein schwer gelehrtes, nicht leicht lesbares Werk, dem eine Zusammenfassung der Hauptgedanken seine Wirkung erleichtern würde. So vieles auch im einzelnen noch zweifelhaft sein mag, die Hauptthese hat sich m. E. bewährt: daß nämlich eine Fülle von Gedanken und Gestalten der orphischen und dionysischen Religion in die christliche Antike, natürlich entsprechend umgedeutet, übergegangen ist, und daß im Bildschmuck der Katakomben, im Inventar der altchristlichen Kunst unendlich vieles nicht einfaches Ornament oder leeres Beiwerk ist, sondern Träger von religiösen Gedanken, Sinnbild von Riten und Bräuchen. Den Inhalt der 41 Kapitel wiederzugeben, verbietet der Raum; ein Register von fast 30 dreispaltigen Seiten eröffnet leicht den Zugang. Leider sind die Abbildungen oft zu kleinen Formats. Eislers Buch „Orpheus the Fisher" (s. oben S. 74) ist jetzt wohl größtenteils ersetzt durch dies neue, auch für volkskundliche Forschung höchst anregende Werk. Darin vertritt Eisler, um diese Einzelheit wenigstens noch zu erwähnen, jetzt auch in Kap. 39 die von Bechtel und Kern vorgetragene Deutung des Namens Orpheus mit weiterer, religionsgeschichtlicher Begründung.

2. Dokumente der Religion.

Die neue Sammlung religiöser Texte, auf die hier aufmerksam gemacht werden soll[1], unterscheidet sich von den bekannten älteren Quellenwerken — ich meine die „Quellen der Religionsgeschichte", die die Göttinger Akademie herausgibt, und die oben im Bd. XIX 158 ff. angezeigten „Religiösen Stimmen der Völker" des Diederichsschen Verlags — nicht so sehr durch die Methode als vielmehr durch Umfang und Auswahl. Wie es sich für eine Akademie ge-

[1] Dokumente der Religion: I. *Das Handbüchlein des hl. Augustinus.* Übertragen u. erläutert von Paul Simon. 184 S. II. *Wie man Gott anhangen soll.* Von Johannes von Kastl. Nach dem neuentdeckten vollständigen Lateintexte übertragen und eingeleitet v. Dr. W. Oehl. 88 S. III. *Die Geheime Jugendweihe eines australischen Urstammes.* Mit einem Abriß der soziologischen und religionsgeschichtlichen Entwicklung der südaustralischen Stämme. Von P. W. Schmidt S. V. D. 73 S. IV. *Die Lehre vom geistlichen Leben.* Von San Vicente Ferrer. Übertragen von Dr. P. Sigismund Brettle O. M. C. 92 S. V. *Der Eintritt in den Wandel in Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra).* Von Śāntideva. Ein buddhistisches Lehrgedicht des VII. Jahrhunderts n. Chr. Aus dem Sanskrit übersetzt v. R. Schmidt. 144. S. VI. *Die Regel des heil. Benedikt.* Ausgewählt u. übertragen v. P. M. Rothenhäusler O. S. B. 72 S. VII. *Das Trostbuch Israels, Isaias.* Ausgewählt u. übertragen v. Dr. Norbert Peters. 162. S. VIII. *Der Koran.* Ausgewählt, angeordnet und im Metrum des Originals übertragen von Dr. Hubert Grimme. 228 S. IX. *Gott ruft die Seele.* Auslese aus Clemens von Alexandrien von Dr. Th. Rüther. 88 S. Paderborn Schöningh, 1923.

ziemt, gibt die Göttinger Religionsgeschichtliche Kommission schwerstes Kaliber. Die „Stimmen der Völker“ schreiten nicht ganz so gepanzert einher, entbehren aber des philologischen Rüstzeuges so wenig wie die neuen, schmalen Bändchen der „Dokumente der Religion“. Auch diese sind von anerkannten Fachleuten bearbeitet, mit (meist kurzen) wissenschaftlichen Einführungen, gewöhnlich auch Anmerkungen und z. T. recht eingehendem kritischem Anhang versehen, der über Quellen- oder Textfragen orientiert. Dagegen steht im Gegensatz zu den älteren Sammlungen für die neue die christliche Religion im Vordergrund, die außerchristlichen Dokumente treten in die zweite Linie; und innerhalb des Christentums ist bis jetzt wenigstens der Protestantismus noch nicht zu Wort gekommen. Das Alte Testament ist durch eine Auswahl aus Isaias vertreten, auf die Peters selbständige Arbeit verwendet hat (VII). Von den Kirchenvätern bietet Rüther eine kleine Blütenlese aus Clemens Alexandrinus, so weit ich sehe mit geschickter Hand (IX), und von Augustin übersetzt Simon das lesenswerte Encheiridion (I). Als klassisches Dokument des Mönchtums steuert Rothenhäusler die Regula Monachorum des hl. Benedikt in gekürzter Form bei (VI). Als dankenswerte Ausgrabungen wird man die Werke zweier Geistesverwandter des Thomas von Kempen empfinden: des Benediktiners Johannes von Kastl Büchlein *De adhaerendo Deo,* das bis 1920 als Werk des Albertus Magnus galt, übers. von Oehl (II), und den *Tractatus de interiori homine* des spanischen Dominikaners San Vicente Ferrer, den sein neuester Biograph, S. Brettle, übersetzt hat (IV). So ist auch die Mystik und Askese der Zeit um 1400 vergegenwärtigt. Aus dem Bereich des Islams legt Grimme etwa ein Drittel des Korans vor, doch so, daß „keine Stelle, die in irgendeiner Beziehung besonderen Wert hat, unübersetzt gelassen ist“. Die neue Übersetzung mit ihrer besonderen Rücksicht auf Metrisierung und Rhythmisierung sowie ihrer augenfälligen Kennzeichnung der redaktionellen Schichtungen hat Anspruch auf sorgfältige Beachtung (VIII). Buddhismus und Ethnologie sind ebenfalls bis jetzt durch je ein Werk vertreten: R. Schmidt gibt die erste deutsche Übersetzung eines Lehrgedichtes aus dem VII. Jhd. von Śāntideva (V) und P. W. Schmidt, der langjährige Herausgeber des Anthropos, schildert die Geheime Jugendweihe eines australischen Urstammes, gestützt auf Howitts „Native Tribes“, gibt aber auch viele eigene Bemerkungen dazu (III). Dies Bändchen fällt etwas aus der Reihe heraus, aber sorgfältige Beobachtung reicht ja an den Wert eines „Dokuments“ nahe heran. Erwähnt sei noch, daß der Verlag die Sammlung gediegen ausgestattet hat. Man darf ihr guten Fortgang wünschen!

3. Strena Buliciana.

Ein Sonderhinweis auf die stattliche Festschrift[1] für den hochverdienten Landeskonservator Dalmatiens, Monsignore Bulić, rechtfertigt sich nicht nur durch die äußerliche Tatsache, daß das Exemplar zu spät einging, um im Antikenbericht noch angezeigt werden zu können, sondern durch den inneren Grund, daß der Sammelband, entsprechend dem Arbeits- und Aufgabenkreis des zu Ehrenden weit über die Grenzen unserer Einzelberichte hinausgreift.

---

[1] *Bulićev Zbornik* etc. — *Strena Buliciana.* Commentationes gratulatoriae Francesco Bulić ob XV vitae lustra feliciter peracta oblatae a discipulis et amicis a. d. IV. non. Oct. MCMXXI. Zagreb-Split 1924. XL, 736 S., 18 Tafeln, zahlreiche Abb. im Text.

Von den 92 Beiträgen, deren babylonische Sprachmischung[1] an die Redaktoren Abramić und Hoffiller keine geringen Anforderungen stellte, müssen hier naturgemäß die rein prähistorischen, archaeologischen, historischen, landeskundlichen unberücksichtigt bleiben, obwohl z. B. Hoffillers Aufsatz über jugoslavische Hausurnen auch den Volkskundler angeht, Drexel bei der Publikation römischer Paraderüstungen auch auf apotropäische Zierrate achtet (S. 57) und die merkwürdige Dreiecksform der Votive an Juppiter Dolichenus streift (63), und Hekler in einem vorwiegend kunstgeschichtlich orientierten Beitrag die religiöse Kultur des antiken Pannoniens berücksichtigt (116 ff.).

Für die griechische Religion am ergiebigsten ist der gehaltvolle Aufsatz von Zingerle über griechische Reinheitsvorschriften; ihn konnte ich auf Grund des Sonderabdruckes schon oben S. 53 A. 2 im Antikenbericht erwähnen. Aus Lukians Schrift über den Lügenpropheten Alexandros von Abonuteichos gewinnt Stein neue historische Anhaltspunkte, ohne auf die spezifisch religiösen Probleme zu achten, die — von ihm übersehen — Cumont, Rev. de l'hist. des religions 1922 und ich (Neue Jahrb. 1921, 129 ff.) aufrollten; auch Stein wendet sich gegen die Identifikation des Adressaten dieser Schrift (Celsus) mit dem bekannten Christenbekämpfer, ebenso K. Schmidt, De Celsi libro etc. (Dissertationen-Jahrbuch Göttingen 1922 S. 69 ff.), und Cumont, der sie früher vertrat, hat sie jetzt a. a. O. auch aufgegeben. Ramsay spricht über den phrygischen Heros *Θύνναρος*. Schwach vertreten ist die römische Religion: doch bringt Hülsen Fragmente vom Kalender der Arvalbrüder in Ordnung; römische Votivinschriften aus Dalmatien teilt Kubitschek mit, Skrabar veröffentlicht ein Mithreum bei Modrič (Inschriften und Monumente), und Saria bespricht historisch wichtige Votivinschriften aus dem Mithreum in Oberrann. Der spätantike Synkretismus ist durch einen kleinen Beitrag von Cibulka vertreten, der das bekannte „Spottcrucifix“ vom Palatin durch eine Stelle des Leydener Zauberpapyrus V (J. 384) v. 31 ff. erläutert, wo er Seth und Christus geglichen finden will.

Heidnisches und Christliches kommt zu Wort in den bedeutungsgeschichtlichen Aufsätzen von Audollent über *refrigerare* und von Skok über *paganus;* Skok behandelt übrigens auch die Weihinschrift Dessau 4065: *Deo Heroni collitores (= cultores) ipsius* etc. Weit stärker als die antiken Religionen wird das Christentum in seinen verschiedenen Epochen bedacht, was begreiflich ist angesichts der Person des Empfängers dieser Festgabe. Die altchristliche Archäologie ist zunächst durch drei thematisch eng verbundene Beiträge vertreten: Wilpert möchte auf dem lateranischen Sarkophag 174 eine Kopie der von Eusebius erwähnten Christusstatue von Paneas erkennen, Sauer untersucht eingehend das Aufkommen des bärtigen Christustypus in der bildlichen Kunst, während Schultze kurz referiert über Christus in der frühchristlichen Kunst. Ein Sarkophagfragment mit Christi Einzug in Jerusalem fand und bespricht Becker. Der altchristliche Archaeologe möge sich aus Weigands gedankenreichem Aufsatz über die Stellung Dalmatiens in der römischen Reichskunst die Ausführungen über den kleinen Sarkophag aus Salona (guter Hirte) nicht entgehen lassen. Die palaestinensischen *custodes eucharistiques* dagegen, um die M. W. J. Moulton glaubte die altchristliche Archaeologie bereichern zu können, entzieht ihr Michon wieder durch den Nachweis, daß es sich um gläserne Spiegel handelt. Die ältere Kirchengeschichte zieht Nutzen aus Keils Aufsatz, der an Hand einer ephesischen Inschrift (Erlaß Justinians?) mit inter-

[1] Durch französische Inhaltsangaben sind die in slavischen Sprachen verfaßten inhaltlich für die Allgemeinheit verwertbar gemacht.

essanter Synkrisis des hl. Johannes mit dem hl. Polykarp die Rivalität der Bistümer Ephesos und Smyrna beleuchtet. Die Anfänge des Christentums in Poetovio und Celeia behandelt Kovačič, Netzhammer die altchristliche Kirchenprovinz Skythien (Tomis) unter Beigabe der frühchristlichen Inschriften aus der Dobrudscha, Zeiller die altchristlichen Bauten der Donauprovinzen, und Egger klärt die Baugeschichte der alten Basilika von Manastirine in Salona auf. Morin beschäftigt sich mit Stridon, der Heimat des hl. Hieronymus. Mantuanis „Paulinische Studien" gelten nicht etwa dem Apostel, sondern dem hl. Paulinus von Nola. Darin bedeutungsgeschichtliches über *purpura*. Den liturgischen Ausdruck *secreta* erklärt Battifol aus einem bei Ambrosius gebrauchten *secretum esse,* wo *secernere* gleichbedeutend mit *benedicere* sei. Delehaye behandelt die Devotionsformel *servus servorum dei.* Johann Georg Herzog zu Sachsen gibt eine Nachlese zu seinem Buch über den hl. Spyridon. Byzantinische Kirchenkunst ist vertreten durch Orsi und Diehl. Auf die reiche Gruppe von Arbeiten zur mittelalterlichen Kirchen- und Kunstgeschichte des Balkans kann nur mit einem allgemeinen Hinweis aufmerksam gemacht werden.

Von volkskundlichem Interesse endlich sind die Aufsätze von Murko über jugoslavische Musikinstrumente, von Trojanović über Masken der Jugoslaven, von Petković über das Fortleben antiker Motive (Moiren, Nephelai, sonstige Naturpersonifikationen) in mittelalterlichen serbischen Fresken.

Mögen auch die Beiträge nicht gleichwertig sein, das Ganze widerlegt entschieden die Behauptung, Festschriften hätten sich überlebt. Diese wird man recht oft zur Hand nehmen müssen!

III. Mitteilungen und Hinweise.

Lautes und leises Beten.

Sudhaus weist in seinem Aufsatz „Lautes und leises Beten (AfRW IX, 185—200) nach, daß das antike — heidnische und christliche — Gebet ein lautes war, denn „diese Vortragsweise war die ursprünglichste und auch für die Antike noch die verständlichste“ (S. 190).

Eine recht charakteristische Belegstelle für das laute Beten ist S. entgangen. Sie steht bei Petronius, Sat. 85 ff. Laut betet Eumolpus da zu den Göttern, damit sie ihn erhören und ihm die Liebe des *formosissimus puer* seines Wirtes schenken. Dieses Gebet — ein typisches *murmur*, wie es S. kennt — ist aber nur eine raffinierte Form der Liebeserklärung. Der Knabe liegt im Halbschlaf und Eumolpus trägt ihm seinen Wunsch in lauten Scheingebeten vor; dies wiederholt sich an drei aufeinanderfolgenden Abenden: *intellexi puerum vigilare. itaque timidissimo murmure votum feci et inquam* ... Das Gelübde des dritten Abends ist das wichtigste und kühnste, er muß es *ad aurem male* (= *simulanter*) *dormientis* flüstern. Das laute Gespräch mit den Göttern ist also ohne weiteres verständliche Verkleidung eines *ἄφατον*.

Nun kennt aber die Antike auch *tacitae preces*, die von der *αἰδώς* in das Innere zurückgedrängt werden, aber durchaus nicht harmlos sind. Solche „blasphemischen und gottlosen Gebete“ erwähnt auch Sudhaus S. 195; er weist darauf hin, daß antike Moralisten diese schamlose Art des Betens recht einstimmig verurteilten. Seine Ausführungen lassen sich mit einer Stelle des Martial, Epigr. I. 39, 6 hübsch ergänzen. Der Decianus ist ein rechtschaffener Mann, ein *homo vera simplicitate bonus:*

Si quis erit recti custos, mirator honesti,
Et nihil arcano qui roget ore deos
. . . .
Dispeream, si non hic Decianus erit.

Die Gewohnheit des „Geheimbetens“ wird also für ehrlos gehalten: der gentleman betet eben laut.

Nun sind aber die christlichen Gebete irgendwann verstummt, es fragt sich nur, wann. Mit Recht ist S. der Auffassung, daß „selbst das Gebot, im stillen Kämmerlein zu beten und das Verbot des *βαττολογεῖν* noch lange kein stummes Beten voraussetzen“ S. 193; das Gebot steht

bekanntlich Mt 6, 7. Für Tertullian, der doch schon eine christliche Reform aller Betgewohnheiten erstrebt (hat ja Jesus *novam orationis formam* seinen Jüngern vorgeschrieben, De orat. 1), ist das Beten mit lauter Stimme noch durchaus allgemeingiltig und selbstverständlich. Das laute Gebet der christlichen Antike scheint mir mit dem stereotypen „Weinen und Beten" (*flendo orare, flendo canere, flendo precare*), das vielfach belegt werden kann und besondere Behandlung erfordert, aufs engste zusammenzuhängen. Die christliche Demut muß sich darauf beschränken, das überlaute Beten zu dämpfen: unsere Stimme allein erreicht ja Gott niemals, es ist das aber gar nicht notwendig, da Gott nicht „Hörer der Stimmen, sondern der Herzen" ist. Schreit man beim Gebet (*qui clarius adorant*), stört man nur die Anwesenden; man verrät aber auch seine geheimsten Wünsche: *sonos etiam vocis subiectos esse oportet, aut quantis arteriis opus est, si pro sono audiamur? Deus autem non vocis, sed cordis auditor est, sicut conspector. daemonium oraculi Pythii, et mutum, inquit, intellego et non loquentem exaudio* (Herodot I 47). *Dei aures sonum expectant? quomodo ergo oratio Ionae de imo ventre ceti per tanti bestiae viscera ab ipsis abyssis per tantam aequoris molem ad caelum potuit evadere? quid amplius referent isti qui clarius adorant, nisi quod proximis obstrepunt? immo prodendo petitiones suas quid minus faciunt, quam si in publico orent?* (De orat. XVII).

Ein halbes Jahrhundert später ist die Lage noch unverändert. Selbst wenn wir in unserem Kämmerlein zu Gott flehen, haben wir „bescheiden, nicht überlaut" zu beten; Cyprian unterscheidet dieses „isolierte Beten" ganz deutlich vom „kollektiven", für das er ebenfalls Mäßigung vorschreibt: eine „geräuschvolle Geschwätzigkeit" ist auch da zu meiden. Wie Tertullian, so findet auch Cyprian hierfür ermunternde Beispiele. Die müssen allerdings übertrieben sein, damit sie ihren Zweck erfüllen; daher stellen sie kein leises, sondern ein stummes Beten vor. So hört der Gott der Pythia die lautlos betenden und auch Anna wird erhört: *Sit autem orantibus sermo et praecatio cum disciplina quietem continens et pudorem. cogitemus nos sub conspectu dei stare. placendum est divinis oculis et habitu corporis et modo vocis. nam ut inpudentis est clamoribus strepere, ita contra congruit verecundo modestis precibus orare. denique magisterio suo Dominus secrete orare nos praecepit, in abditis et semotis locis, in cubiculis ipsis, quod magis convenit fidei, ut sciamus Deum ubique esse praesentem, audire omnes et videre et maiestatis suae plenitudine in abdita quoque et occulta penetrare, sicut scriptum est* (folgt Jer. 23, 23ff. u. Spr. 15, 3) *et quando in unum cum fratribus convenimus et sacrificia divina cum Dei sacerdote celebramus, verecundiae et disciplinae memores esse debemus, non passim ventilare preces nostras inconditis vocibus nec petitionem commendandam modeste Deo tumultuosa loquacitate iactare, quia Deus non vocis sed cordis auditor est, nec admonendus est clamoribus qui cogitationes videt probante Domino et dicente* (folgt Mat. 9, 4 u. Apok. 2, 23). *Quod Anna in primo Regnorum libro ecclesiae typum portans custodit et servat, quae Deum non clamosa petitione sed tacite et modeste*

intra ipsas pectoris latebras precabatur. loquebatur prece occulta sed manifesta fide loquebatur non voce sed corde, quia sic Dominum sciebat audire... (De domin. orat. 4—5).

Eine neue Anschauung zeigt sich im 4. Jhd. Cassianus gibt eine recht bemerkenswerte Anleitung zu diesem Gebot des Evangeliums (Conlatio IX, 35): *quod (sc. praeceptum evangelicum) ita a nobis inplebitur. clauso oremus ostio cum strictis labiis omnique silentio supplicamus non vocum, sed cordium scrutatori. in abscondito oramus, quando corde tantum et intenta mente petitiones nostras soli pandemus deo, ita ut ne ipsae quidem adversae valeant potestates genus nostrae petitionis agnoscere. propter quod summo est orandum silentio, non solum ne fratres adstantes*[1] *nostris susurris*[2] *vel clamoribus* (beachte die Abstufungen!) *avocemus* ... *sed ut ipsos quoque inimicos nostros, qui orantibus nobis maxime insidiantur, lateat nostrae petitionis intentio.*

Diese Gebetsinstruktion ist nicht nur darum wichtig, weil sie eine Vergeistigung und Verinnerlichung des christlichen Gebets bezweckt, sondern weil sie zu diesem Zwecke zum erstenmal ein völlig stummes Beten in Anwesenheit anderer vorschreibt[3] und überdies noch zwei praktische Ziele verfolgt: stumm sei das Gebet, damit man die Mitbetenden nicht störe und damit feindliche Mächte — also die Dämonen — und feindliche Menschen unsere geheimsten Wünsche und Gedanken nicht erfahren.

Beides schwebt auch schon Tertullian vor; es kann angenommen werden, daß Cassian Tertullians De oratione gekannt hat. Bemerkenswert ist auch die stereotype Begründung: *deus non vocis sed cordis auditor* (Tert. u. Cypr.), *loquebatur non voce sed corde* (Cypr.) und *non vocum sed cordium scrutator* (Cass.). Man vergleiche auch die schöne Formel Augustins: *non esse vocem ad aures dei nisi animi affectum* (De catech. rud. 9, 1).

Die Stille des Klosters hat also auch dem antik-lauten Gebet Schranken auferlegt; wir haben es hier mit derselben Rücksicht auf andere Klosterbrüder zu tun, die auch Benedikt von Nursia in den Regulae vorschreibt (c. 48) *aut forte qui voluerit legere, sibi sic legat, ut alium non inquietet.* — Nebenbei sei hier erwähnt, daß Isidorus von Sevilla auch für die schreibenden Mönche völlige Stille fordert:

---

[1] cf. Joh. Cass. *Inst.* II, 10. 2. [2] Vgl. Sudhaus S. 190.

[3] Verstummt ist zuerst wahrscheinlich das isolierte Gebet. Duchesne *Origines du culte chrétien*, Par. 1898, p. 101, nimmt schon für ganz frühe Zeiten ein stummes Gebet im Rahmen des Gottesdienstes an: „*La seconde forme de la prière présente la disposition suivante. L'officiant prend lui-même la parole pour inviter les fidèles à prier Dieu. — Le silence se fait alors. Les fidèles prennent l'attitude de la prière; ils sont debout, les bras élevés et les mains étendues. — Ils demeurent ainsi quelque temps, priant en silence.*" Er fügt hinzu, daß ein solches Gebet nirgends beschrieben ist, er hat auch keine Beweise dafür. Die Mutmaßung dürfte eben unrichtig sein: der frühe Gottesdienst kannte kein geregeltes stummes Gebet.

non patitur quenquam coram se scriba loquentem;
non est hic quod agas, garrule, perge foras. (Migne, LXXXIII, 1107.)

Für die Befürchtung, daß Dämonen andächtiges Lesen auskundschaften und auch stören könnten, vgl. die merkwürdige Stelle in der Antoniusbiographie des Athanasius (Migne XXVI, 881) — überdies auch ein wertvoller Beleg für die antike Gewohnheit des lauten Lesens — und Tertullians Apolog. XXII, 9.

Weiteres, was die *inimici nostri* anbelangt, die unsere Gebete nicht hören sollen: Es besteht die Gefahr — schreibt Sudhaus a. a. O. —, daß Feinde und Widersacher das Gebet erfahren ... Sie könnten seine Wirkung durch einen stärkeren Zauber brechen" (S. 194).

Zum Schluß noch ein Wort über das von Cyprian erwähnte Gebet der Anna (I Reg. 1, 13), welches — für die Antike so merkwürdigerweise — ein stummes war:

Anna, cum oraret — lesen wir bei Ambrosius, Expositio Ps. CXVIII, c. 17, 9 — *tacita clamabat, labia non movebat et interioris voce pia mentis excitabat Jesum.* Es ist das dieselbe Verwunderung, mit der Augustin über den stumm für sich lesenden Ambrosius berichtet: *oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiescebant* (Conf. vi, 3).

Budapest. **Josef Balogh.**

Der Weckruf an die ägyptischen Götter.

(Zu Porphyrius: De abstin. IV, 9.)

In dem Ritual der ägyptischen Tempel spielt ein Lied eine große Rolle, durch das die Götter am frühen Morgen begrüßt oder, wenn man will, aus dem Schlaf geweckt wurden.[1] Es bestand zum großen Teil aus dem immer wiederholten im einzelnen variierten Zuruf „erwache in Frieden!" Es ist nun bemerkenswert, daß sich dieser Brauch noch im 3. nachchristl. Jahrh. nachweisen läßt. Porphyrius erzählt nämlich (de abstin. IV, 9), daß noch zu seiner Zeit bei dem Beginn des Sarapiskults (*ἐν τῇ ἀνοίξει τοῦ ἁγίου Σαράπιδος*) der die heiligen Elemente Feuer und Wasser zeigende Priester den Gott mit einem althergebrachten Liede „aufwecke."[2]

München. **W. Spiegelberg.**

Diebszauber.

Wichtige Nachträge zu dem von Jacoby und Hamilton (oben Bd. 16, 122 ff. 18, 585 ff. 21, 485 ff.) gesammelten Material gibt Archer Taylor, Hess. Blätter f. Volksk. 22 (1924) 59 ff., der außer modernen Belegen auch den Diebsfluch auf einer archaischen Lekythosinschrift IG XIV 865 (Röhl, imag.[3] no. 23 u. öfters publiziert, vgl. Taylor 59, 2) heranzieht: *Ταταίες ἐμὶ λέϙυθος. hὸς δ' ἄν με κλέφσει, θυφλὸς ἔσται.*

Tübingen. **Otto Weinreich.**

---

[1] Vgl. dazu Erman *Literatur der Ägypter* S. 37, *Hymnen an das Diadem* (Abhdlgn. Berl. Akad. 1911) S. 16 ff. Moret *Rituel du culte divin* S. 121 ff.

[2] *ἑστὼς ἐπὶ τοῦ οὐδοῦ τῇ πατρίῳ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ ἐγείρει τὸν θεόν* (vgl. auch Cumont *Oriental. Religonen* 114).

Die Elster im Mythus.

Wie sehr dieser durch sein Gefieder und durch seine stimmliche Betätigung auffallende Vogel die Phantasie des Volkes beschäftigt, habe ich in meinem Buche „Das Tier im Spiegel der Sprache" (S. 157—162) ausführlich gezeigt. Der Mannigfaltigkeit der sprachlichen Reflexe (verschiedenartige Benennung, Metaphern, Redensarten) entspricht die Bedeutung der Elster im Volksglauben, was ich schon op. cit. S. 161 angedeutet habe. Bei Germanen und Romanen gibt es zahlreiche Elsternmythen. Die Erscheinung des Vogels wird von der Sage ätiologisch gedeutet. Das schwarz und weiß gefärbte Gefieder hat die Elster nach einem französischen Mythus aus Dinan von Gott zur Strafe dafür erhalten, daß sie in Gegensatz zu anderen mitleidigen Vögeln Jesus am Kreuze schmähte. In anderen Gegenden Frankreichs wie Basse-Bretagne, Saintonge usw. sind ähnliche Sagen zu Hause. Sébillot, Folklore de France III, S. 158). Der häßliche Elsternruf rak, rak (vgl. neugriech. *καρακάξα* „Elster") ist eine Strafe dafür, daß sie mit diesen Lauten den gekreuzigten Christus verhöhnte. (Sébillot, op. cit., III, S. 161).[1]

Die Geschichte von der diebischen Elster, die einen glänzenden Gegenstand stiehlt[2] und dadurch eine unschuldige Person (meist Dienerin) in Verdacht bringt, ist allgemein bekannt und scheint international.[3] Es soll davon hier nicht weiter die Rede sein. (Vgl. Sébillot, op. cit. III, S. 179).

Bei Germanen und Romanen ist die Elster eine beliebte Hexenepiphanie.[4] Wenn neun Elstern beieinander sind, heißt es im Lechtale, sei unfehlbar eine Hexe darunter. (Hovorka-Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin I 122).[5] In Tirol sitzen die Hexen als Elstern auf Gartenbäumen. (Wuttke-Meyer, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, 3. Aufl., S. 123). Auf Elsterschwänzen fahren die Hexen zum Blockberg (ebenda, S. 157). In Hessen erscheint die Elster, die dort *Atzel* heißt, auch als Alp (ebenda, S. 273). In Poitou ist die Elster, wenn nicht Hexe, so doch

---

[1] Zahlreiche auf die Elster bezügliche ätiologische Sagen verzeichnet Dähnhardt *Natursagen* III (passim, siehe Index unter „Elster").

[2] O. Keller *Antike Tierwelt* II, S. 1. 144 führt auf diese angebliche Vorliebe der Elster altgriech. *κιττᾶν* „elstern" zurück, das von dem krankhaften Gelüste Schwangerer gebraucht wird.

[3] Über die Elster als Symbol des Diebes in der Sprache vgl. mein Buch *Das Tier im Spiegel der Sprache,* S. 160. Hierzu noch die Redensart *avoir l'œil de pie* von einem Dieb. (Rolland *Faune pop. de la France* IX, S. 222).

[4] Auch in Rußland nach W. Jones *Credulities past and present,* S. 435: *Of all living creatures in Russia magpies are those whose shapes witches like best to take.* O. Keller sagt von der Elster (op. cit. II, S. 113f.), sie sei eines der ersten Tiere gewesen, die zur Metamorphosenbildung einluden.

[5] Nach Wuttke-Meyer *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart,*[3] S. 123, heißt die Elster in Schwaben geradezu Nagel- oder Gagelhexe. Ist diese Angabe richtig, so ist in dem Wort eine volksetymologische Umformung von Nagelhetz zu sehen, das Suolahti *Deutsche Vogelnamen* S 194 verzeichnet.

Botin von Hexenmeistern (Sébillot, op. cit. III, S. 203).[1] Hingegen sind die beiden Mädchen der Vendée'schen Sage, die sich in Elstern verwandeln, um auf einem Felde Kohl zu stehlen, wohl Hexen. (Sébillot, a. a. O.).[2] In Toulouse heißt es, man sehe am Tage der Verklärung wenig Elstern, weil sie, d. h. die Hexen in ihrer Gestalt, an diesem Tage sich zum Hexensabbat zu begeben pflegen (op. cit. S. 203). Ein ähnlicher Mythus findet sich in Schweden und Schwedisch-Finnland. Es heißt, am Karfreitag verschwinden alle Elstern, denn sie begeben sich nach Blåkulla, um dem Teufel die Steuern zu zahlen. (Landtman in Skrifter utgivna av Svenska Litteratursällskapet, Bd. 147, S. 747). Dieses Motiv wurde offenbar veranlaßt durch den Gleichklang von schwed. *skata* „Elster“ (in Zusammensetzungen *skat:* z. B. *skatbo* „Elsternnest“) und *skatt* „Steuer“. — Schüsse auf Elstern führen häufig zur Entlarvung von Hexen und gelten daher in der Nordschweiz für gefährlich. So schoß nach einer schwedischen Sage (op. cit., a. a. O.) ein Bauer auf eine Elster, die auf dem Rücken eines Schweines saß. Im selben Augenblicke fiel eine Frau im Nachbarhause auf den Boden und brach sich ein Bein.[3] Die Frau war eine Zauberin und hatte sich in Gestalt einer Elster auf den Rücken des Schweines gesetzt, um das Tier zu verderben. Analog fiel nach einer Graubündner Sage eine halbe Weiberbrust herab, als jemand nach einer Elster schoß. (Hovorka-Kronfeld op. cit. I, S. 122).

Bei den Beziehungen der Hexen zum Teufel versteht es sich von selbst, daß Hexentiere auch immer Teufelstiere sind. So heißt es in Morvan (Frankreich) von der Elster, sie habe sieben Teufelshaare auf dem Kopf (Sébillot, op. cit. III, S. 186), in der Franche-Comté[4] soll sie hingegen einen Teufelsknochen im Kopfe tragen. (Sébillot, op. cit. III, S. 195). In Schottland glaubte man früher, sie habe einen Tropfen Teufelsblut auf der Zunge und nannte sie daher Teufelsvogel (*devil's bird,* Swainson, the Folk Lore and Provincial Names of British birds, S. 77).

Als solcher erweist sie sich ganz deutlich im Oldenburger Volksglauben, da sie sofort das Nest verläßt, wenn man unter diesem in den Baum ein Kreuz schneidet. (Wuttke-Meyer, op. cit., S. 123). Als Teufelsvogel wird die Elster auch von Gott und den Heiligen verfolgt. Im

---

[1] Hierher gehört auch die schwedische Sage aus Carlstad von der finnischen Zauberin, die sich an einer Schwedin wegen einer ihr angetanen Kränkung — die Frau hatte ihr als Almosen eine tote Elster angeboten — rächt, indem sie einen Schwarm von Elstern heraufbeschwört, die die Schwedin verfolgen und auf jede Weise quälen. (Jones, op. cit. S. 433f.)

[2] Auf einer Umkehrung des Verwandlungsglaubens beruht der aus dem England des 18. Jahrhunderts berichtete Volksglaube, die Elstern hätten die Gabe, die menschliche Gestalt anzunehmen. (Swann *Dictionary of British birds,* S. 151). Über die Metamorphose von Tieren zu Menschen vgl. Schaefer *Die Verwandlung der menschlichen Gestalt im Volksaberglauben.* Progr. Darmstadt, 1905, S. 97.

[3] Die Wesensgleichheit der Hexe mit dem Tiere, dessen Gestalt jene angenommen, kehrt als typisch in allen derartigen Verwandlungsmythen wieder.

[4] Dort gilt sie auch als Besitzerin der Springwurzel (Rolland *Faune pop. de la France* II S. 138).

Walde von Gâvre (Loire-Inf.) sieht man keine Elstern mehr, seitdem Gott sie daraus wegen ihrer Gefräßigkeit verjagt hat. (Sébillot, op. cit. I, S. 292). Ebenso gibt es in Saint Guillem du Désert keine Elstern mehr, da sie der h. Wilhelm (Guillem) exkommuniziert hat (Sébillot, op. cit., S. 214).

Nach dem Gesagten darf es nicht wundernehmen, daß die Elster als Vorzeichen meist ungünstig aufgefaßt wird.[1] Als todverkündender Vogeldämon, halb weiß, halb schwarz wie die Schicksalsschwestern, ängstigt sie abergläubische Gemüter. In Frankreich (Bretagne, Lothringen, Tarn, Sébillot, op. cit. III, S. 193), ferner in deutschen Landen (Schwaben, Glarus, Neumark, Wetterau, Tirol) bedeutet ihr Flug oder ihr Schrei den Tod[2] (Hovorka-Kronfeld, op. cit. I, S. 122). Auch in Irland[3] gilt es als Todeszeichen, wenn eine Elster ans Fenster klopft (Swann, op. cit., S. 151). Daher ihr Name „Totenvogel" im Bergischen Lande (Leithaeuser, Volksk. aus dem Berg. Lande I, S. 10), dem in den Vogesen franz. dial. *ouhé de mô (oiseau de mort)* entspricht. (Rolland, op. cit. IX, S. 210). Prophezeit die Elster nicht immer den Tod, so bedeutet ihr Erscheinen doch selten etwas Gutes. In Tirol weissagt sie Unfrieden, Unglücksfälle, unerwarteten Besuch (Hovorka-Kronfeld, op. cit. I, S. 122). Unglück kündet sie auch in der Franche Comté und der Gironde (Sébillot, op. cit., S. 195).

Im 15. Jahrh. hieß es in Frankreich: *Quant agaches ou pyez gargonnent dessus une maison, c'est signe de très mauvaises nouvelles* (Sébillot, a. a. O.). Auf Zank und Streit[4] deutet die Elster in Westpreußen und Hessen (Hovorka-Kronfeld, a. a. O.), auf Krieg oder Revolution in der Basse-Bretagne namentlich dann, wenn sie in Scharen auftritt (Sebillot, op. cit. III, S. 199). Welche Scheu man ehedem vor diesem Vogel hatte, geht daraus hervor, daß im 17. Jahrh. sein Name Tabu war und man dafür in Toulouse *blanco* „die Weiße" sagte (Rolland, op. cit. IX, S. 210). Ein auf Tabu beruhender Schmeichelname der Elster ist sicher auch das sehr verbreitete *margot* („Gretchen"), auch *ma commère Margot* (Rolland, op. cit. IX, S. 209; vgl. dazu Verf. in „Wörter und Sachen", IV, S. 176). Ganz ähnlich wie sich die Wilden gefährlichen Tieren (Löwen, Tigern, giftigen Schlangen) gegenüber benehmen, sucht man in England die unglückkündende Elster für sich zu gewinnen dadurch, daß man den Hut vor ihr abzieht und ihr eine höfliche Verbeugung macht (Jones, op. cit., S, 432). Sie zum Zorn zu reizen, muß man sich wohl hüten. In der Haute Bretagne verflucht sie den, der ihr die Eier nimmt. Unglück kommt über das Haus des Schuldigen (Sébillot, op. cit. III, S. 173).

---

[1] In Pola (Istrien) hörte ich die Leute von der Elster sagen (im Dialekt): *Co se vedi una checa, adio,* d. h. sieht man eine Elster, dann Gott befohlen.

[2] In Tirol auch Hungersnot.

[3] Nach einem alten irischen Sprichwort wird Irland die Engländer nicht loswerden, solange eine Elster auf der Insel bleibt (Swainson, op. cit., S. 152).

[4] Über den sprachlichen Reflex dieses Charakterzugs der Elster vgl. mein Buch *„Das Tier im Spiegel der Sprache"*. S. 160.

Die Vorstellung, daß Bestandteile der Elster, dem menschlichen Organismus einverleibt, auf diesen schädlich wirken, ergibt sich klar aus dem in Münster und Tirol vorkommenden Aberglauben, Elsternsuppe mache irre (Hovorka-Kronfeld, a. a. O.). Ähnlich glaubt man in der Haute Bretagne, der Genuß von Elsternhirn mache blödsinnig („*Manger une cervelle de pie rend idiot*“, Rolland, op. cit. IX, S. 236).[1] Über die volkstümliche Vorstellung, daß Vögel und andere Tiere im menschlichen Hirn Geistesstörungen verursachen vgl. Verf. in „Wörter und Sachen“ VII, S. 129 ff. — Doch können nach der Volksmedizin auch wohltätige Wirkungen von der Elster ausgehen. Mit einer im März erlegten, an die Stalltüre gehängten Elster hält der Tiroler Bauer Fliegen und Krankheiten vom Vieh ab (Hovorka-Kronfeld, a. a. O.). Dasselbe geschieht im wallonischen Belgien (Rolland, op. cit. IX, S. 235). Das berühmte Diakonissenpulver, ein beliebtes Mittel gegen Epilepsie, ist nichts anderes als pulverisiertes Elsternfleisch (Hovorka-Kronfeld, a. a. O.). Gegen Fieber soll die Elster in den Côtes-du-Nord helfen (Sébillot, op. cit. III, S. 205), in Lothringen hängt man sie als Abwehrmittel gegen Ratten und Mäuse an die Scheunenbalken (Sébillot, op. cit. III, S. 190), in der Haute-Bretagne verjagt sie das Ungeziefer vom Dachboden, wenn sie im Monat August erlegt wurde (ebenda). Homöopathisch wird sie als Hexenvogel von englischen Bauern zum Schutze gegen Hexen an den Galgen gehängt (Jones, op. cit. S. 435).[2] In Appenzell heißen die Hühneraugen Ägestanaug = Elsternaugen. (Vgl. Verf., Das Tier im Sp. d. Spr., S. 158). Man vertreibt sie, indem man in den Wald geht und eine Elster mit folgender Formel anspricht: Zigi, zigi, Ägest, i ha dreu Auga, ond du gad zwä, ha, ha! (Hovorka-Kronfeld, a. a. O.).

Die Elster ist nicht immer ein ungünstiges Vorzeichen. Gunst oder Ungunst der Prophezeiung hängt häufig von der Richtung des Fluges ab, ob rechts oder links vom Beschauer, ferner von der Zahl der angetroffenen Vögel, wobei meist eine gerade Zahl als gutes, eine ungerade als schlechtes Zeichen gilt. Vgl. den aus Anjou zitierten wortspielenden Spruch: *Une pie, tant pis, deux pies, tant mieux* (Sébillot, op. cit. III, S. 192, Rolland, op. cit. IX, S. 233, wo noch viele andere Beispiele). In Lancashire (England) ist folgendes Verschen üblich:

One for anger, two for mirth,
Three for a wedding, four for a birth,
Five for rich, six for poor.
Seven for a witch, I can tell you no more.

(Jones, op. cit., S. 432). Ähnlich heißt es in Belgien: *voir une pie annonce un chagrin, deux pies du bonheur, trois pies un mariage; quatre pies, un baptême* (Rolland, op. cit. IX, S. 233).

[1] In Deux-Sèvres heißt es, man müsse sich davor hüten, den Kopf einer Elster zu essen, denn es stecke der Teufel darin (Rolland, op. cit. IX, S. 236).

[2] Vgl. Die Bezeichnung „Galgenvogel“ für die Elster im Lechtal (Branky *Zeitschr. f. deutsche Philologie.* XXI, S. 208).

Originell ist der bei den Volksschülern in Saint Cast (Côtes-du-Nord) übliche Aberglaube. Sehen die Kinder auf dem Schulwege die weiße Seite der Elster, so ist dies ein Zeichen, daß sie zurecht in die Schule kommen, sehen sie die schwarze Seite, kommen sie zu spät (Rolland, op. cit. IX, S. 234). Für den Jäger ist der Anblick einer Elster auf jeden Fall ein schlechtes Vorzeichen (Meuse, Rolland, a. a. O.). Macht eine Elster das Kreuzeszeichen mit dem Schnabel, so deutet dies auf ein Leichenbegängnis (Morlaix (Fin.), Rolland, a. a. O.)

In Frankreich gilt die Elster auch als Wetterprophetin. Zanken sich Elstern und Häher, so ist dies ein Zeichen von Regen (Sébillot, op. cit. III, S. 202). In gewissen Gegenden Frankreichs (Berry, Rouergue, Saintonge) zieht man aus der Lage des Elsternnestes einen Schluß auf die meteorologische Beschaffenheit des Jahres. Nistet die Elster niedrig, so ist das Jahr gewitterreich; gewitterarm ist es, wenn sie hoch nistet (Sébillot, a. a. O.)

Gleich anderen Vögeln spielt die Elster Jägern und Hirten gegenüber die Rolle der Warnerin. So macht sie in Poitou durch ihr Geschrei den Jäger auf den Hasen, den Hirten auf den Wolf aufmerksam (Sébillot, op. cit. III, S. 199). Man ehrt sie daher als Schutzgeist durch einen Strauß von Heidekraut und Lorbeer, den man auf den Gipfel eines hohen Baumes bindet (Karl J. Steiner, Die Tierwelt, S. 202). In der Provence schützt sie den Wald gegen Landstreicher, Wilderer und Raubtiere, deren Anwesenheit sie durch ihr Geschrei anzeigt (Rolland, op. cit. IX, S. 226f.). Als mythische Spenderin erscheint die Elster in den belgischen Ardennen, wo man das Brot, das der Landmann mit aufs Feld nimmt und das er unberührt seinen Kindern heimbringt, *do pwin d'agace*[1] „Elsternbrot" nennt (Rolland, op. cit. IX, S. 217, 219).

Schließlich erscheint die Elster als erotisches Symbol bei den Bewohnern der Basse-Bretagne. Von einem Mädchen, das heftig nach einem Mann verlangt, heißt es dort: Die Elster hat sie ins Ohr gepickt (Rolland, op. cit., S. 22).

Klagenfurt **R. Riegler.**

Von der Sünde des Tanzens.

Aus einem Traktat des 15. Jahrhunderts.

Ms. germ. quarto 1584 der Preußischen Staatsbibliothek, seit 1883 in B. Hasaks Besitz und 1915 von der preußischen Bibliotheksverwaltung angekauft, ist eine aus 183 Blättern bestehende Sammelhandschrift (Papier), geschmackvoll in Leder gebunden: auf dem Rücken ist in Goldpressung die Überschrift des ersten Stückes wiedergegeben: *Diß ist ain gütte vnd nútzlich ler einē jeglichen andechtigen menschen wie er dem herren Jhūs sol ein rosegertlin bereitē in sinē hertzē.* Die Handschrift enthält Bl. 34b—41a ein geistliches Stück mit der Überschrift in rubro *Sequitur Volg noch Ein geistliche ermanung, welcher mensch in geistlichem*

[1] Auch *do pwin d'coucou.* (Vgl. deutsch: Hasenbrot.)

[sich] leben sich geben het umb das ewig gůt, in dem ein Seelsorger seine *allerliepste swester* begrüßt und beglückwünscht, daß sie aus freiem Entschluß, aus Liebe zu Gott dieser falschen, treulosen Welt Valet gesagt habe, er bestärkt sie in diesem Entschluß, den zweifellos der heilige Geist ihr eingegeben habe, er warnt sie vor bösen Anfechtungen, sie solle sich durch nichts von ihrem Vorhaben abbringen lassen, auch für den Fall, *das der vatter under der swell leg* (als Selbstmörder? vgl. Frisch, Teutsch-lateinisches Wörterbuch 2, 247b) *und die můtter úch engegen ging mit entflochtenem hore und zeigt úch ouch die brústlin* (aus Verzweiflung?), *gond frölich úber den vatter* (35b) *hin und nit sehend an die můtter, wann in dem gottes weg sol uns weder vatter noch můtter, swester und brůeder noch ander frúnd sumen, wann der herr Jhesus spricht: wer da komen ist zů mir und nit hasset vatter und můtter, swester und brůder und joch sin eigen lip, der mag nit myn junger sin* (Luc. 14, 26). Bl. 37b ist beispielsweise eine kleine Erzählung eingeflochten, die wohl mit der sich auf Gregor berufenden Legende in dem Stück *Was schaden tantzen bringt* (Altdeutsche Blätter von Haupt und Hoffmann 1, 52ff. = Vetter, Lehrhafte Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts 2, 277; Böhme, Geschichte des Tanzes in Deutschland 1, 94) die gleiche oder eine ähnliche Quelle voraussetzt. In ihr (Altd. Bll. 1, 56 Z. 10ff.) ermahnt die Jungfrau Maria eine *dochter*, sie solle Leichtfertigkeit und Torheit abstellen, nichts Kindisches vollbringen, sich hüten vor Lachen, Scherzen und Tanzen. Im Anschluß hieran verbreitet sich dann der Verfasser eingehend über das Tanzen, in dem die Kirche eine Schöpfung des Teufels sah. Die Ausführungen sind kulturhistorisch wertvoll und rechtfertigen wohl ihre Mitteilung: ich begleite sie mit einigen Hinweisen auf parallele Äußerungen.

Ir sollen úch hůtten vor dantzen, wenn do by werden gar vil sund volbrocht. Zů dem ersten: in den fúnff synnen ist sich der mensch verschulden mit sehen und zůlůgen. Und die selben sint dick vill swerlicher súnden, in dem das sy die perschonen usrichten, die ist sus die ist so, und gend
5 *ursach zů tantzen, wann sehe nieman zů, man hort dick uff tantzen. Nit hören, wen man singet unreyne, unluttere gesang und lieder mit riechen, smecken, blůmen, bisemen, spetzery, mit griffen, gon und ston und unzymlichen wisen* (38b) *und geberden! Man ist umb die kilchen und umb die alter gon uff die rechten sitten und fůret den dantz uff die lincken sitten:*
10 *wenn die weg der lincken sitten sind von got gescheiden. Die tentzer zů den bösen geisten und irem gespengst, der do mitten under dem tantz ist! zu glicher wise als unser herr mitten in der kilchen ist und wo man sin begerd. Ach! als manchen sprung du tůst an dem reyen oder tantz und als manchen fůßtrit du důst, der wirt gezelt und herteclich und swerlich belonet mit dem*

Z. 8ff. Vgl. Wackernagel, Altd. Pred. s. 259f. — *die tenzer ziehent und tennent den tanz zeder lingen hant, wan dc bewert der wis man, der sprichet: die weg die zerrechten hant sint, die sint bekant got unserm herren, aber widerwertig und verkert sint die zerlingen hant* (Prov. 4, 27). Ähnlich auch Germania 30, 200 Z. 19ff.

ewigen wee, du büssest es dan hie. Zů glicher wise werden alle unser fůstrit 15
gezalt, die wir durch gottes willen tůnt und entpfohen die ewige freid zů lon.
Die sehs werck der barmhertzikeit werden by dem tantz versumet. Die siben
goben des heiligen geistes werden do by gar úbel an geleit. Die siben sa-
crament werden do verspottet (39a) *und verachtet, die siben totsund gar*
dick volbrocht. Do ist hoffart mit cleidern und andern gezierden mit dem 20
hore, wann etlich tragen zepff die von dotten frouwen lib sind abgesnytten,
das ein hert grúwlich ding ist, so sy von vorcht wegen nit trůgen eins dotten hemd
an. Do ist unlutterkeit mit unkúschen gedencken und worten. Do ist gittikeit:
het man numen bald gessen, die schúßlen geweschen, das man sich uff den
tantz mutzte! Do ist nyd, has und zorn umb das ein me vortentz het wenn 25
die ander. Do ist trogheit an gottes dienst der die wil versumt wirt. Item
die acht selikeit hant die tentzer nit an inen. Item die nún fremden súnden
vyndet man by inen. Die zehen gebot halten sy nit in dem das die tentzer
ein ander lieber hand den got iren schöpffer und nit iren ebencristenmenschen
als sich selbs und dick und vil úbel (39b) *sweren, schelten. Die virtag* 30
werden do nit geheiligt mit gůtten wercken, sunder sy machen můder beyn
den hetten sy gehacket und gemeget oder ein kunckel gespunnen, das do under-
wilen weger wer gesin noch der heiligen lerer ußlegung. Des glichen finden
wir in der alten ee wie die kinder von Israhell in der wůste hetten gemaht
ein gúldin kelblin. Dem woren sy fyren und anbetten und sossen und woren 35
wol leben und dantzen. was geschach Moyses und die im hulffen? wurden uff
ein tag vier und zwentzig tusent menschen zů tod geslagen. Vatter und můtter
wirt entert, wann sy den kinden dantzen verbietten, und so den knaben
noch den dŏchtern kummen und man sy nit mit inen wil lossen gon oder
inen erlouben, so plogen sy sich und trouwen etwas ungefur anzuvohen und 40
sind ungehorsam. Also gewint vatter und můtter ungunst. By dem tantz ge-
schehen tod(40a)*schleg. Also verlor Sant Johannes Baptist sin heiliges*
houpt, das man gab der tochter die do wol kunt springen. Item ebrechery
und tiebstal: wann was ein person die andern sicht tragen, das het sy ouch
gern, es sy mit recht oder unreht. Item falsch gezúgnis: die personen be- 45
geren ein ander, got geb das es geschee mit eren, oder mit uneren, und des
selben sint sy sich dan berůmen. Ach! was finden wir frummer dŏchter zů
dem tantz gon, und so sy wider heym gond, so sind sy ir scheplin do lon,
und es kum mit eynem bůßvertigen leben wider erholen. Ach! londs uch zů

Z. 20 ff. Ganz ähnlich heißt es Altdeutsche Blätter 1, 60 Z. 13 ff.: *auch tragen sie hare in löcken von andern toten frowen, daz doch zumal ein getorstig ding ist von ine, und ist wunder wie sie des nachts dar inne getorren schlaffen, so doch ir keine des tags gern an trůge ein hemd einr toten frowen.*

Z. 28 Vor *by: nit* ausgestrichen — Über die neun fremden Sünden siehe Wetzer und Welte, Kirchenlexikon[2] 11, 972 f.

Z. 32 *gemeget*, wie es scheint, aus *geneget* gebessert.

Z. 33 ff. ähnlich Altdeutsche Blätter 1, 60 Z. 25 ff.

Z. 35 *fyren] syren.*

Z. 37 Altdeutsche Blätter 1, 60 Z. 32: 33000 Juden.

Z. 38 *den* 'dann'.

Z. 49 ff. Das Benehmen der Tanzenden wird auch sonst in der einschlägigen

50 *hertzen gon und sehent, wie der mynneclich gespons Jhesus verspottet wirt by dem tantz und hůtten úch do vor. Du treist ein scheplyn oder ein krentzlin uff dinem houpt und der gespons Jhesus ein dornyn kron uff getruckt, dz sin blutt dar noch ging. Du treist hentschů* (40b) *oder etwas anders, ring oder fingerlin, an dinen henden und der gespons Jhesus zwen nagel ge-*
55 *hefftet und gespannen an das crútz. Du bist frölich in hůpschen cleidren und der gespons Jhesus hangt nackent und blos an dem crútz. Du hupfest und springst und der herr Jhesus het sin fůs genegelt. Du streckest din arm wit von dir und der herr Jhesus ist mit sinen armen gezogen und zertenet an das crútz. Du hest din brúst und din sitten offen durch úppiger*
60 *ere willen und der gespons Jhesus het sin sitten also dot durch dinen willen lon durchstechen und begert nit me von dir den das du dich wider umb kerest zů im, so will er dich gůtlich entpfohen und gnedeclich belonen, sůsseclich ergetzen, wann er dich gar sur am crútz het erarnet. Sich an! wie edel din sele ist und wie tieff ire wunden, durch deren liebe willen* (41a)
65 *der gespons Jhesus gestorben ist. Er het versmoht alle zitliche ding und sin lib und leben fůr dich geben umb das du im ouch dinen lib und sel gebest. Was sol er dir me tůn das er nit geton het? Merck sinen rott: 'wer mir noch volget'. Er git dirs heym, er wil dich nit zwingen, durch die er so groſze not und ellend gelitten het. Hand ir vatter und můtter lieber den in, so sind*
70 *ir nit wirdig sin gespons zů sin. Es ist ein groſze arbeit in dem closter zů sin, aber den lon mag nieman geschetzen, wie kostlich er ist, der úch dar umb wirt. den verlihe úch und mir Jhesus, Marien sun. Amen.*

Halle a. d. S. **Philipp Strauch.**

Die „Dreizehn" im Altindischen.

Über den Glauben an die ominöse Dreizehn hat zuletzt O. Weinreich, Triskaidekadische Stud. 1916 sehr eingehend gehandelt. Bisher ist aber niemals auf die Bedeutung der Dreizehn in Indien hingewiesen worden, obwohl sie dort ebenfalls eine Rolle spielt. Im allgemeinen gilt in Indien jede ungerade Zahl als heilvoll (vgl. Scheftelowitz, Altpersische Religion, 1920, 88 f.). Dreizehn Tage lang mußte der Opferveranstalter das Agnihotra-Opfer darbringen (Āp. Śr. V 23, 3). So werden bei der Morgenspende des Somafestes Ekadhana-Krüge in ungerader Zahl gespendet: drei, fünf, sieben, neun, elf, dreizehn oder fünfzehn, „sie gereichen zum Glück des Opferers" (Śat. Br. III 9, 3, 34). Der Opfernde, dem bei der Morgenspende die hölzerne Somakufe zerbricht, wendet das hierdurch entstehende Unheil dadurch ab, daß er 13 Schmalzspenden als Sühne darbringt (Āp. Śr. 14, 25, 10 ff.). Das Schlimme, das infolge einer Zwillingsgeburt der Familie droht, beseitigt man dadurch, daß man den Maruts 13 Schüsseln Opferkuchen darbringt (Caland, Altind. Zauberei Nr. 55). Der vertriebene Fürst, der in sein Land zurückkehren möchte, bringt 13 Schüsseln

---

Literatur dem Leiden Christi gegenübergestellt. S. R. Langenberg, Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik S. 67.
Z. 68 *hey̆.*

Opferkuchen dar. „Das Dreizehnte ist etwas Überschüssiges; überschüssig ist auch der Verbannte; durch das Überschüssige erlangt man den Überschüssigen und bringt ihn wieder in sein Land zurück“ (Maitr. S. II, 2, 11). Wenn nun nach Ait. Br. 1, 12 der dreizehnte Monat (d. i. der Schaltmonat) für keine religiöse Handlung heilvoll ist, so kommt es daher, weil er überschüssig ist und im darauf folgenden Jahre nicht existiert. Alles, was abnimmt, ist aber von schlechter Vorbedeutung. Bei den Spenden für die Jahreszeiten verwendet man nur 12 Somabecher analog den 12 Monaten des Jahres. Wenn es auch einen dreizehnten Monat gibt, soll man dennoch nur zwölf verwenden, „denn dieses (das aus 12 Monaten bestehende Jahr) ist Vollkommenheit“ *eṣaiva sampat* (Śat. Br. IV 3, 1, 5). Daraus entwickelte sich bei den modernen Hindus die Vorstellung, daß überhaupt der Dreizehnte im Monat ein Unglückstag ist (vgl. Dubois, Hindu Manners[2] 272).

Köln. **I. Scheftelowitz.**

Zahnwechsel und Mythus.

R. Riegler weist den Brauch des Zahnopfers in diesem Archiv, XXIII, 162 ff. für verschiedene Gebiete der Erde nach. Es scheint sich hier um eine Art von Sympathiezauber zu handeln: die mit scharfen Zähnen bewaffnete Maus, der, wie allen chthonischen Tierwesen, großer Reichtum zugeschrieben wird, soll statt des knöchernen Zahnes womöglich einen goldenen, jedenfalls aber einen scharfen beinernen geben. Daß die Beziehung zum Feuer primär ist, glaube ich nicht. Dagegen spricht die Verwendung des gleichen Ritus unter Bezugnahme auf den Fuchs, sowie das Einkeilen von Menschenzähnen in Mauselöcher. Ins Feuer hat man die Zähne wohl nur deshalb geworfen, weil das Feueropfer mindestens bei den indogermanischen Völkern sehr früh allgemein wurde und weil man Mäuse am sichersten vermuten kann, wo das Herdfeuer Wärme spendet.

Ich darf darauf hinweisen, daß ich diesen Brauch unter Verwendung von vielen (von Riegler übersehenen) Quellen bereits im Jahre 1900 im „Globus“ B. 78, S. 292, Anm. 30 dargestellt und zu erklären versucht habe.

Erlangen, im November 1925. **v. Negelein.**

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.

Der Verband deutscher Vereine für Volkskunde beabsichtigt eine Reihe von Handwörterbüchern zur deutschen Volkskunde herauszugeben. Als erstes soll im Verlage von W. de Gruyter ein Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens erscheinen, zu dem die Vorarbeiten (Feststellung der Stichworte und Zettelsammlungen) größtenteils schon abgeschlossen sind, dank der Tätigkeit von E. Hoffmann-Krayer und H. Bächtold-Stäubli. Fachgenossen, die bereit wären, sich an der Bearbeitung noch zu be-

teiligen, werden hiermit gebeten, sich mit dem Herausgeber des genannten Wörterbuches, Dr. Hanns Bächtold-Stäubli (Basel, Benkenstraße 65), in Verbindung zu setzen.

Tübingen. **Otto Weinreich.**

Berichtigung zu S. 173 A. 2. Das Chronogramm für 1606 ist im Druck versehentlich entstellt worden; es mußte lauten: *oMnIa CaDVnt.* Ebenda ist natürlich (Schluß der ersten Zeile) Sterbebette zu lesen.

Die Redaktion.

ABC-Miscellanea.

Um den freien Raum auszunützen, mögen im Anschluß an die Berichtigung zu Hallos Nachträgen (von Dornseiffs oben S. 166 zitiertem Buch erschien 1925 die 2., vermehrte Auflage) noch ein paar Notizen folgen. Fr. v. Logau liebt Chronogramme: Sinngedicht no. 343 (ed. Eitner) „Vom Jahr 1638“:

Da Von nIchts, Ia fVr DIe Todten
SteVern WVrDen aVßgeboten.

no. 473 enthält eines aufs Jahr 1640, no. 658 auf 1642, no. 1005 auf 1649. Andere Alphabet-Sinngedichte: no. 757 eines auf „A. E. I. O. U.“ no. 755: „Straff-Buchstaben“. no. 71: „Das schädliche L“:

Last, List, Lust und Leid
frisset uns und Zeit.

no. 3106: „Das ABC der Liebe“:

Wer das ABC wil lernen, muss es lernen bis auffs Z.
ABC, das Buler lernen, geht nur biß AB: Auffs Bett..

no. 3147 „Der Buchstabe G“. no. 3819 „Drey W.“:

Würffel, Weiber, Wein
Bringen Lust und Pein.

Oft versetzt er auch Buchstaben, z. B. „Bule, versetzt: Ubel; Bulen, versetzt: Beuln“ (no. 3110), ähnliches oft. —

Den Respekt vor dem, was man mit den Buchstaben des Alphabets alles ausdrücken kann, illustriere ein Epigramm Geibels (Sprüche no. 10):

Das Grösseste ist das Alphabet,
denn alle Weisheit steckt darin,
aber nur der erkennt den Sinn,
der's recht zusammenzusetzen versteht

und eine Äußerung des Grafen Keyserling auf dem Hallischen Philosophentag: „Mit 25 Buchstaben hat Goethe den Faust geschrieben.“

Hübsch ist die ABC-Arie in Lortzings Wildschütz Akt I, für welche der Schulmeister Baculus und seine Braut als seine einstige ABC-Schützin die geeigneten Sänger sind. Ob das schon in Kotzebues „Rehbock“ steht, vermag ich im Augenblick nicht zu sagen.

Tübingen. **Otto Weinreich.**

Zweite Abteilung.

Beiträge zur Religionswissenschaft der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm.

Zeus Agamemnon in Sparta.

Von I. Harrie in Lund.

Nachdem Kassandra in Lykophrons Gedicht „Alexandra“ von dem jähen Tod prophezeit hat, der ihr und dem König Agamemnon bevorsteht, läßt der Dichter die Seherin auch die posthume Ehrenrettung verkündigen, die den Opfern der Klytaimestra zu Teil werden wird (V. 1123 ff.).

ἐμὸς δ' ἀκοίτης, δμωίδος νύμφης ἄναξ
Ζεὺς Σπαρτιάταις αἱμύλοις κληθήσεται,
τιμὰς μεγίστας Οἰβάλου τέκνοις λαχών.

Wenn wir ein wenig weiter im Gedicht lesen, finden wir Agamemnon als *Ζηνὶ τῷ Λαπερσίῳ δμώνυμος Ζεύς* eingeführt (V. 1369 u. f.); umgekehrt heißt es von dem alten Priamos, der bekanntlich am Altar des Zeus Herkeios getötet wurde: *ὁ δ' ἀμφὶ τύμβῳ τἀγαμέμνονος δαμείς* (V. 335). An den beiden letztgenannten Stellen werden die Namen Zeus und Agamemnon als Synonyme behandelt, was die Gelegenheit schafft, ein paar echt Lykophronische Stileffekte anzubringen; v. 1124 wird mitgeteilt, daß Agamemnon von den „kriechenden Spartiaten“ Zeus genannt worden ist; der Scholiast z. St. verbessert diese Angabe dahin, daß es in Sparta ein *ἱερὸν Ἀγαμέμνονος Διός* gegeben habe; in seiner Anmerkung zum Vers 1369 weiß er auch die Lage dieses *ἱερόν* genau anzugeben; es lag nach ihm in *Λαπέρσαι δῆμος τῆς Λακωνικῆς* (Wilamowitz, *Ἀττικῆς* codd.).

Zu diesen Angaben bei Lykophron bzw. bei seinem Erklärer kommen zwei kurze Notizen bei zwei christlichen Apologeten. Clemens Alexandrinus berichtet (Protr. p. 32 Pott.), *Ἀγαμέμνονα γοῦν τινα Δία ἐν Σπάρτῃ τιμᾶσθαι*; als Gewährsmann gibt er den Staphylos von Naukratis an, einen recht obskuren Autor unbekannter Zeit, dessen Schriften *Περὶ Θετταλῶν*, *Περὶ Ἀρκάδων* etc., wenn man nach den mageren Fragmenten urteilen darf, von euhemeristischer Tendenz getragen worden sind

(Müller FHG IV 505 u. ff.).[1] Die Notiz kehrt fast wörtlich bei Athenagoras wieder (Legatio de Christianis § 1): ὁ δὲ Λακεδαιμόνιος Ἀγαμέμνονα Δία καὶ Φυλονόην τὴν Τυνδάρεω θυγατέρα † καιτεννηνοδιαν † (καθὰ τὴν Ἐνοδίαν coni. Schwartz in app.) σέβει.

Sam Wide zieht aus diesen Zeugnissen die Folgerung, daß ein auffallend starker und lebenskräftiger Kult des Zeus-Agamemnon in Lakedaimon, näher bestimmt in Lapersai, bestanden haben muß: „Wie abgeblaßt ist nicht der Kult des Agamemnon in Chaironeia und Mykenai gegen den in Lakonien, dessen Bedeutung noch unter der römischen Herrschaft stark genug war, um von den christlichen Apologeten und Kirchenvätern als Beispiel des alten Götterglaubens benutzt zu werden.“[2] Die Behauptung wird kühn erscheinen schon angesichts der Tatsache, daß Pausanias, der sowohl die Agamemnonkulte in Chaironeia (IX 40, 11) und Klazomenai (VII 5, 11) als auch das Agamemnongrab in Mykenai (II 16, 6) verzeichnet und beschreibt, in seiner reichhaltigen Darstellung der lakonischen Lokalkulte den angeblichen Zeus-Agamemnonkult in Sparta bzw. Lapersai mit vollständigem Stillschweigen übergeht. In der Tat sagen uns auch die oben angeführten Zeugnisse sehr wenig über diesen Kult. Sowohl Lykophron als auch Clemens und Athenagoras begnügen sich mit unbestimmten Phrasen, τιμᾶν, σέβειν usw. Daß der Scholiast aus Lykophrons Worten die Folgerung gezogen hat, es müsse in Lakedaimon ein wirkliches Ἀγαμέμνονος Διὸς ἱερόν gegeben haben, ist für uns gar nicht verpflichtend, und wenn er weiter dieses ἱερόν nach „dem lakonischen Demos Lapersai“ verlegt, wird es uns erst recht unmöglich, ihm zu folgen — obgleich diese Ortsbestimmung des Scholiasten noch in dem kürzlich erschienenen Artikel „Lapersai“ in der Pauly-Wissowaschen Realenzyklopädie wiederkehrt. Von dem betreffenden „lakonischen Demos“ schweigen sonst alle Quellen. Dagegen gibt Stephanus Byzantius s. v. eine angeblich von Rhianos stammende Notiz von einem gleichnamigen Berg in Lakonien. Bis heute hat es sich als unmöglich erwiesen, jenem Demos oder diesem Berg einen Platz in der Topographie Lakoniens anzuweisen; das ist begreiflich, denn es hat niemals und nirgendwo einen Ort dieses Namens gegeben. Der Lykophronscholiast und Rhianos haben einfach diesen „Ortsnamen“ aus dem Epitheton Λαπέρσιος herausgelesen, das Lykophron dem Zeus, der Agamemnons Namensvetter ist, beigibt (v. 1369). Dieses Epitheton seinerseits kommt von Rechtswegen den Dioskuren zu[3]; nach dem gewöhnlichen αἴτιον haben sie diesen Beinamen bekommen, weil sie die alte lakonische Stadt Las

[1] Beispielsweise wird von ihm eine euhemeristische Deutung der Sage von der Hochzeit des Peleus vorgetragen (Fr. 2 Müller).

[2] S. Wide *Lakonische Kulte* S. 338.

[3] Lykophr. v. 511, Soph. *fr.* 871 Nauck², Strabon VIII p. 364, Hesych s. v.

erobert und zerstört haben. Lykophron überträgt mit gewohnter Kühnheit dieses ausgesucht dunkle Epitheton auf den Zeus, der Agamemnons Namensvetter und Vater der Dioskuren ist und in ihrer Heimat herrscht. Ob er, an das oben genannte *αἴτιον* anknüpfend, einen spielerischen Anklang an *Ἰλίου πέρσις* beabsichtigt hat, sei dahingestellt; das ließe sich jedenfalls mit seinen stilistischen Prinzipien sehr gut vereinigen.[1]

Nachdem die Kommentatorenweisheit des Scholiasten auf ihren wahren Wert zurückgeführt worden ist, bleiben die unbestimmten Angaben des Lykophron und der beiden christlichen Schriftsteller übrig. Ob die beiden Christen von Lykophron unabhängig sind oder nicht vielmehr ihre Angaben letzter Hand auf sein fleißig gelesenes und kommentiertes Gedicht zurückgehen[2], läßt sich nicht entscheiden.[3] Der Umstand, daß Clemens und Athenagoras gar nichts über Lykophron hinaus bieten, spricht unleugbar für die Annahme eines solchen Abhängigkeitsverhältnisses. Wie dem auch sei, Wides Annahme, daß ihren Zeugnissen direkte Beobachtung irgend eines in dem entlegenen und halbtoten Sparta noch bestehenden Lokalkults zugrunde läge, ist jedenfalls ganz unzulässig. Den christlichen Apologeten lag nichts daran, ein möglichst zuverlässiges Material von Beobachtungen über die alten Religionsgebräuche zu sammeln; sie wollten den Respekt vor dem alten Götterglauben untergraben; die Rücksicht auf diesen heiligen Zweck war für ihre Quellenauswahl und für ihre Methode, die den Quellen entnommenen Angaben zu verwerten, ausschlaggebend. Das erwünschte Material für ihre Zerrbilder der alten Götter bot ihnen die reiche euhemeristische Literatur — selbst waren sie ja, sobald es sich um die Götter des alten Glaubens handelte, überzeugte Euhemeristen. Clemens nennt auch ausdrücklich als seinen Gewährsmann den Staphylos, bei dem wir eine echt euhemeristische Religionsanschauung nachweisen können. Schon der Zusammenhang, in dem die Notiz vorkommt, berechtigt uns übrigens, auf eine euhemeristische Quelle zu schließen; es handelt sich darum, Zeus in ungünstigem Lichte darzustellen; hat man ihn doch mit dem Agamemnon gleichstellen können, der nach den Zeugnissen der Dichter nur ein menschlicher, ja allzu menschlicher König war.[4] Auch in Athenagoras' Aufzählung von schwachen Menschen, die

[1] Siehe unten S. 21.

[2] Vielleicht durch Vermittlung irgend einer Zusammenstellung von *ἐπικλήσεις θεῶν* (vgl. G. Wentzel *ΕΠΙΚΛΗΣΕΙΣ ΘΕΩΝ*, Diss. Göttingen 1888, VII S. 4).

[3] Eustathios, der den Zeus-Agamemnon nennt *Comm. ad. Il.* S. 168, 10 u. ff. (*ὅτι δοκεῖ εὐλόγως παρὰ Λάκωσι Ζεὺς Ἀγαμέμνων ἐπιθετικῶς εἶναι*) führt ausdrücklich Lykophron als seine Quelle an.

[4] Das wird an einer lasziv-sentimentalen Geschichte erotischen Inhalts gezeigt, die den *Ἔρωτες* des hellenistischen Dichters Phanokles entnommen ist.

an verschiedenen Orten göttliche Verehrung erlangt haben, ist die euhemeristische Tendenz unverkennbar. Aber bei ihm kommt noch hinzu, daß er, wie Diels nachgewiesen hat, von der allegorischen Homererklärung beeinflußt worden ist.[1] Er hat den allegorisierenden Homererklärern die Gleichstellung zwischen Helene und Adrasteia entnommen[2]; man darf vielleicht daran erinnern, daß den Homerphilologen dieser Schule auch die Identifizierung zwischen Agamemnon und dem Äther geläufig war.[3] Wenn also auf die Angaben der beiden christlichen Schriftsteller kein allzu großer Verlaß ist, bleibt nur ein wichtiges Zeugnis für den lakedaimonischen Zeus-Agamemnon zurück: die oben angeführten Verse des alexandrinischen Philologen, der, so weit wir seine Angaben prüfen können, wirklich die Maxime seines berühmteren Kollegen beherzigt zu haben scheint: *ἀμάρτυρον οὐδὲν ἀείδω*.

Lykophron berichtet unleugbar in klaren Worten, daß Agamemnon irgendeinmal von „kriechenden Spartiaten" Zeus genannt worden ist. In der Tat haben die Religionshistoriker, die um Zeus Agamemnon die Luftschlösser ihrer Hypothesen aufgetürmt haben, kein anderes Fundament nötig gehabt. Diese Hypothesen vertreten zwei klassische religionswissenschaftliche Baustile; man kann den einen nach Usener, den anderen nach Frazer benennen. Die „Usener-Theorie" wird von Wide gut formuliert: „Agamemnon scheint von Anfang an ein alter Lokalgott gewesen zu sein, der mit Zeus identifiziert wurde."[4] Ein späterer Verfechter derselben These, Luigi Pareti, weiß noch mehr von diesem Lokalgott Zeus-Agamemnon: er ist *„un' antica divinità di origine vegetale"*.[5] Die Entwickelung, die den lokalen Vegetationsdämon von

[1] Diels *Doxographi Graeci* S. 90.

[2] Schon in den Kyprien ist bekanntlich Nemesis die Mutter der Helene; das hat natürlich zu der Identifikation den Anstoß gegeben; ganz dieselbe Methode, eine halb spielerische, halb symbolische Dichtergenealogie mit einer Identifikation zu ersetzen, kehrt in moderner Zeit bei Gruppe wieder, wenn er den Hektor der Ilias für eine Hypostase des Apollon erklärt unter Hinweis auf die Dichterstellen (Lykophr. v. 264, weiter Stesichoros, Ibykos, Euphorion, Alexander Aitolos nach Tzetzes *ad Lycophr.* 266 und Schol. Hom. *Γ* 114), wo Apollon Vater seines Lieblingshelden genannt wird (*Griech. Myth.* 304f.). — Ebenso verkehrt ist es natürlich, aus der Helenegenealogie der Kyprien Schlüsse auf die ursprüngliche Heimat der Heroine zu ziehen. Die Nemesis, die in den Kyprien die Mutter der Helene ist und als deren Werk der ganze große Krieg aufgefaßt wird, ist ja nicht die Kultgöttin von Rhamnus, sondern eine halbphilosophische Personifikation, am ehesten vergleichbar mit den beiden *Ἐρις* des Hesiodos. Wenn Kallimachos *Hymn.* III 232 von der *Ῥαμνουσὶς Ἑλένη* spricht, ist das bewußte Spielerei. Sonderbar genug scheint Wilamowitz in seiner „Griechischen Heldensage" (*Sitzber. d. Preuß. Ak. d. Wiss.* 1925, S. 236) das nicht beachtet zu haben.

[3] Metrodorus ap. Hesych. s. v. *ΑΓΑΜΕΜΝΟΝΑ*.

[4] A. a. O. 334. [5] L. Pareti *Storia di Sparta arcaica* I 53.

„Lapersai“ einerseits in eine Hypostase von Zeus, andererseits in den stolzen *βασιλῆα πολυχρύσοιο Μυκήνης* verwandelt haben sollte, haben die genannten Gelehrten leider nicht näher beschrieben; es dürfte keine leichte Aufgabe sein, sie in allen Einzelheiten festzustellen. Hier ist es wirklich angebracht, an Farnells nüchterne Worte zu erinnern: „*We do not know that any forgotten god or goddess was ever transformed into the merely human protagonist of a great epic; we have no single clear case of this.*“[1] — Ein wenig näher der menschlischen Sphäre hält sich die „Frazer-Theorie“, die von Cook in einer Reihe von Artikeln vorgetragen worden ist.[2] Cook sieht in der Überlieferung von Zeus-Agamemnon, wie in der Salmoneussage, mißverstandene Erinnerungen eines in vorgeschichtlicher Zeit in Griechenland vorauszusetzenden Priesterkönigtums: „*Zeus was ... served by a priestly-king, who was regarded as an incarnation of Zeus himself and whose duty it was to maintain the sun's heat by magical means*“.[3] Sowohl Agamemnon als Salmoneus sind nach Cook ursprünglich Wetterzauberer gewesen, in denen Zeus sich verkörperte. Das gibt eine sehr gute Erklärung der Salmoneusgestalt; der freche Frevler existiert ja überhaupt nur als Zentralgestalt einer mißverstandenen Überlieferung von alten Zauberbräuchen. Agamemnon aber gehört einer ganz anderen Überlieferungsschicht an; zweimal während seiner langen und ruhmreichen Laufbahn haben freilich die Mächte des Wetters ihm zu schaffen gemacht, aber weder in der Windstille in Aulis noch in dem Sturm auf dem ägäischen Meer hat er sich als den mächtigen Zauberer erwiesen. Übrigens läßt es sich garnicht nachweisen, daß die königlichen Zauberer der Urzeit, die wir hinter der Salmoneusgestalt ahnen, als Inkarnationen des Zeus betrachtet worden sind; die Auffassung, daß der Sterbliche, der Regen und Gewitter nachahmt, den vermessenen Anspruch erhoben haben muß, Zeus selbst zu sein, liegt gerade der Umdeutung zugrunde, die aus der Überlieferung von alten Zauberbräuchen eine Sage von der *ὕβρις* eines Menschenkindes gemacht hat. Cook glaubt eine Stütze für seine Theorie in einer anderen Theorie zu finden, die Tzetzes wiederholt vorgetragen hat: *τοὺς πρὶν γὰρ πάντας βασιλεῖς Δίας οἱ πρὶν ἐκάλουν* (Chil. IX 454). Die Beispiele, mit denen der verdiente byzantinische Philologe diese These beleuchtet[4], zeigen uns sehr deutlich, wie er zu seiner Theorie gekommen ist — die übrigens von seinen euhemeristischen Voraussetzungen heraus ganz untadelig ist: die *διογενεῖς βασιλῆες* der

---

[1] *Greek Hero Cults*, S. 331. Vgl. auch Wilamowitzens kategorische Ablehnung der „Usenertheorie“ *Hermes* LIV 1919, S. 60, 1: „Den Glauben, daß Heroen wie Agamemnon deklassierte alte Götter wären, sind wir hoffentlich los.“

[2] *Classical Review* XVII 1903 passim, besonders S. 409.

[3] A. a. O. S. 403.

[4] *Chil.* I 473 u. f., *Antehom.* 100 u. f.

heroischen Zeit müssen einfach seiner Meinung nach von Königen stammen, die sich *Δίες* genannt haben.

An den beiden modernen Theorien ist noch ein gemeinsamer, nicht unwesentlicher Mangel auszusetzen: sie finden gar keine Stütze in dem Zeugnis des Lykophron. Bei unbefangener Prüfung der betreffenden Lykophronstellen ergibt sich nämlich, daß sie uns gar nicht zwingen, mit einem sonst unbekannten Kult des Zeus-Agamnenon in Sparta zu rechnen. Wenn dies der Fall gewesen wäre, so hätte man in der Tat folgerecht einen Kult des Zeus Agamemnon auch in Troja ansetzen müssen, — aber eine derartige Folgerung hat meines Wissens noch niemand aus den klaren und deutlichen Worten des Dichters gezogen: *ὁ δ' ἀμφὶ τύμβῳ τἀγαμέμνονος δαμείς* (v. 335). Die Sache verhält sich meines Erachtens folgendermaßen. V. 335 wird Zeus unter dem Namen Agamemnon, V. 1369 umgekehrt Agamemnon unter dem Namen Zeus eingeführt; v. 1123 wird berichtet, daß Agamemnon nach seinem Tod *Ζεὺς Σπαρτιάταις αἱμύλοις κληθήσεται.* Nun gibt es auch vor Lykophron Beispiele davon, daß die Dichter heroische oder sogar menschliche Eigennamen als Epitheta bzw. Synonymen des Götterkönigs benutzt haben — in dem Fall nämlich, wo man in diese Namen eine spielerische Etymologie hineinlegen konnte; Sappho hat Zeus als *Ἕκτωρ* eingeführt (Fr. 157 Bergk[4])[1], bei Simonides (Fr. 231 Bergk[4]) und Bakchylides (Fr. 52 Bergk[4]) hat er den Namen *Ἀρίσταρχος* getragen. *Ἀγαμέμνων* war ja, wenn man der platonischen Etymologie folgte[2] ein sehr angemessener Beiname des Zeus; gerade mit den stilistischen Prinzipen eines Lykophron steht ja die Benutzung derartiger Epitheta in gutem Einklang. Daß der Dichter dann umgekehrt den Agamemnon unter dem Namen Zeus einführt, läßt sich

---

[1] Das Zitat steht bei Hesych s. v. *ἙΚΤΟΡΕΣ πάσσαλοι ἐν ῥυμῷ, Σαπφὼ δὲ τὸν Δία, Λεωνίδης τὸν κροκύφαντον.* Man wäre geneigt zu glauben, daß sich aus diesem Zitat in moderner Zeit ein Zeus-Hektor habe entwickeln müssen, um so mehr, als Aristodemos der Aristarcheer bei Schol. Hom. *N* 1 berichtet, die Gebeine Hektors wären nach Theben überführt und dort an einem *Διὸς γοναὶ* benannten Platz begraben worden (Lykophron v. 1190 u. ff. sagt nur, daß Hektor als Heros verehrt werden wird in einem Land, wo Zeus geboren ist; Paus. IX 18, 5 nennt die *Διὸς γοναί* gar nicht). Man hat aber merkwürdigerweise der Versuchung widerstanden, aus Hektor eine thebanische Hypostase des Zeus zu machen. Auf Bethes und Dümmlers Sagenverschiebungstheorien, die in der Geschichte von dem Hektorgrab ihre vielleicht stärkste Stütze gesucht haben, kann ich hier nicht eingehen (vgl. Bethe *Neue Jahrb.* VII 1901, S. 671 und Dümmler *Kl. Schr.* II S. 240). Über sie ist m. E. das Nötige schon von O. Crusius gesagt worden (*Sitzber. d. Ak. Wiss. zu München* 1905, S. 760 u. ff.). Hier will ich vor allem auf Crusius' Erörterung des redenden Namens Hektor verweisen (a. a. O. S. 769).

[2] Von *ἄγαν* + *μέμνων* aus *μίμνων* = der Unerschütterliche, *ἀγαθὸς κατὰ τὴν ἐπιμονήν*, Plat. *Cratyl.* 395 A.

auch ungesucht aus der von ihm beabsichtigten literarischen Wirkung und aus dem ihn umgebenden Kulturmilieu erklären. Kassandra erzählt in seinem Gedicht viele Geschichten aus Zukunft und Vergangenheit, aber das Leitmotiv bleibt der bevorstehende Untergang Trojas und das fürchterliche Schicksal, das der Seherin selbst harrt. Die alles beherrschende Gestalt in dieser doppelten Tragödie ist der Großkönig von Hellas, Agamemnon; er steht ebenso hoch über seinen Vasallen wie Zeus über dem olympischen Hofstaat. Hatte er nicht schon in der Tragödie des Aischylos Ehrenbezeugungen empfangen, die sonst dem Götterkönig vorbehalten waren? Der Athener aus der Zeit der Perserkriege hatte hierin eine *ὕβρις* des schwachen Sterblichen gesehen, die ihrer Strafe nicht entgehen konnte; am Hofe des Ptolemaios Philadelphos und der Arsinoe sah man die Sache aus ganz anderen Gesichtspunkten an. In der Kulturwelt des Frühhellenismus war die Gleichsetzung von lebenden oder verstorbenen Fürsten mit den ehrwürdigsten Gestalten der Götterwelt eine selbstverständliche Sache; Alexander, Demetrios Poliorketes, Ptolemaios Soter, um nur einige Beispiele zu nennen, waren Götter gewesen oder geworden; das vermählte Geschwisterpaar auf Ägyptens Thron genoß göttliche Verehrung, Arsinoe sollte nach ihrem Tode Aphrodite werden. Es war für Lykophrons Empfinden natürlich, ja selbstverständlich, den größten König der Sagenwelt in dieselbe Rangklasse emporzuheben; er sah in den heroischen Ehren, die dem Agamemnon nach seinem Tode notorisch zu Teil gekommen waren, eine förmliche Apotheose im ägyptisch-hellenistischen Stil. Daß seiner Erzählung von Agamemnons Apotheose eine derartige Anschauung zugrunde liegt, kann man aus dem Wortlaut seiner Darstellung deutlich herauslesen; die Apotheose wird nicht als der Kult einer wirklichen Gottheit betrachtet, es haftet ihr ein Beigeschmack von serviler Schmeichelei an; diese Spartiaten, die den Agamemnon zum Götterkönig ausrufen, atmen alexandrinische Hofluft. Nebenbei sei bemerkt, daß das piquante Oxymoron *Σπαρτιᾶται αἵμυλοι* einem Dichter wie Lykophron sehr willkommen gewesen sein muß.

Aber warum wird die Apotheose gerade nach Sparta verlegt? Streng genommen ist die Antwort schon im Titel des Gedichts gegeben. Diejenige Kassandra, die in dem Gedicht des Lykophron redet, ist selbst eine Göttin; sie heißt Alexandra, m. a. W. Lykophron folgt der Überlieferung, nach welcher die Tochter des Priamos mit der sehr realen, „männerschützenden“ Stadtgöttin von dem lakonischen Amyklai identisch ist.[1] In gutem Einklang mit seinen poetisch-mythologischen Prinzipien

[1] Über Alexandra von Amyklai vgl. Paus. III 19, 6 u. Lœschcke *Ath. Mitt.* III, 1878, 164 u. ff.

verschmäht Lykophron die auf homerische Voraussetzungen zurückgehende, von den großen Tragikern fixierte Vulgataüberlieferung, die Agamemnons Tod in Mykenai bzw. Argos stattfinden läßt. Er hat die halbvergessene Version der Sage vorgezogen, die von der großen Chorlyrik vertreten worden ist[1]; diese Version verlegt den Schauplatz der Mordtat der Klytaimestra nicht nach Argolis, sondern nach Amyklai; folglich lag Agamemnons Grab, an das seine heroische Verehrung anknüpfen mußte, auch in Amyklai — und dort gab es in der Tat auch, nach der Angabe des Pausanias a. a. O., ein *ἄγαλμα Ἀγαμέμνονος νομιζόμενον μνῆμα*; Lakedaimon, und zwar Amyklai, war also der rechte Platz für den Zeus-Agamemnon des Lykophron.

Wie ist denn die Tradition aufgekommen, die Agamemnons Tod nach dem lakonischen Amyklai verlegt und so scheinbar den homerischen Vorstellungen von den Königreichen des Peloponnes unversöhnlich widerstreitet? Daß diese Sagenversion von dem Patriotismus der jungen spartanischen Großmacht gefärbt ist, kann nicht bezweifelt werden; für diese Annahme spricht schon der Umstand, daß diese Variante der Sage, soweit wir wissen, ausschließlich von der durchgehend spartanisch inspirierten Chorlyrik aufgenommen und weitergebildet wurde. Die gewöhnliche Erklärung findet sich z. B. bei Wilamowitz[2], Farnell[3] und M. P. Nilsson.[4] Kurz und bündig wird sie a. a. O. von dem letztgenannten Gelehrten formuliert: „Als Sparta die dorische Vormacht wurde, hat es den berühmtesten König der Sage beansprucht." Eine so exakte Ortsbestimmung wird jedoch nur unter der Voraussetzung möglich, daß es irgend einen bestimmten Punkt gegeben hat, wo sich die Agamemnonsage und die Traditionen von Amyklai zu schneiden schienen. Nun findet man bei näherer Prüfung der vorhandenen Zeugnisse, daß die Sage niemals den Agamemnon von Amyklai aus regieren läßt; nur die Todesszene wird dorthin verlegt. Im Hinblick auf diese Tatsache möchte ich, trotz dem Einspruch von Wilamowitz[5], in dem Heiligtum der Göttin Alexandra den Schnittpunkt zwischen Heldensage und Lokaltradition sehen. Für einen Dichter, der das Grab des Agamemnon um jeden Preis den Lakedaimoniern sicherzustellen bemüht war, mußte es doch nahe liegen, in der Alexandra von Amyklai die gottbesessene Schwester

[1] Stesichoros und Simonides ap. *Schol. Eur. Orest.* 46, Pind. *Pyth.* XI 32, *Nem.* VIII 13.

[2] *Aischylos' Orestie* II S. 251. [3] *Greek Hero Cults* S. 322.

[4] *Rhein. Mus.* LX 1905, 172, 1.

[5] A. a. O. und *Homer. Unters.* 136, 1. Wenn man nach den knappen Andeutungen *Hermes* LIV 1919, S. 60, 1 urteilen darf, hat Wilamowitz jetzt seine Anschauungen in diesem Punkt nicht unwesentlich modifiziert. Vgl. auch C. Roberts ebenfalls sehr knappe Behandlung der ganzen Frage *Gr. Heldensage* S. 1019f.

des Paris-Alexandros zu erkennen, um dann die Gräber der Seherin und ihres unglücklichen Bräutigams im *τέμενος* der Göttin suchen zu können. Es war nicht mit allzugroßer Schwierigkeit verbunden, homerische Belege für die Annahme zu finden, daß Agamemnons Reich eine so weite Ausdehnung hatte; *I* 149 ff. versucht ja der Großkönig an Achilleus eine ganze Reihe von messenischen Städten zu verschenken. Über die geographische Schwierigkeit, daß so Amyklai dem Agamemnon zugeteilt wurde, während Sparta die Hauptstadt des Menelaos war, zerbrachen sich die Dichter des siebenten vorchristlichen Jahrhunderts nicht den Kopf; es genügt, an die großartige geographische Nonchalance zu erinnern, die im homerischen Schiffskatalog herrscht. Aber Agamemnons Hauptstadt ist Amyklai nie gewesen. Vielleicht — doch bleibt diese Annahme vorläufig eine bloße Vermutung — haben wir statt dessen in Amyklai die homerische Heimat des Aigisthos zu suchen. Einmal in der Odyssee (*λ* 389) wird das Haus des Aigisthos als der Schauplatz der Mordtat bezeichnet; noch an einer anderen Stelle — in den vielbesprochenen Versen *δ* 514 u. ff. — muß ursprünglich das Landgut des Aigisthos *ἀγροῦ ἐπ' ἐσχατιήν* dem vom Sturme verschlagenen König einen verräterischen Nothafen geboten haben, obgleich der Zusammenhang später durch irgend eine schwer auszuscheidende Interpolation zerstört worden ist.[1] Wenn man das Erbgut des Aigisthos nach Amyklai verlegt, wird die rätselhafte Erwähnung von *Μαλειάων ὄρος αἰπύ* (*δ* 514) sogleich verständlich; Agamemnon wird vom Sturm um das Maleische Vorgebirge verschlagen und landet — so dürfen wir vielleicht den verworrenen Zusammenhang herstellen — an der lakonischen Küste, nahe dem Haus seines Todfeindes in Amyklai.

Dann würde die Gleichsetzung der Kassandra mit Alexandra und das Aufkommen der „amykläischen Agamemnontradition" älter sein als die Telemachie und die Nekyia in ihrer definitiven Gestalt, was garnicht so ungereimt ist, wenn man Bethes sehr wahrscheinliche Zeitbestimmung der endgültigen Redaktion der Odyssee akzeptiert.

Der Charakter des verloren gegangenen Dichterwerks, dessen Verfasser zuerst Agamemnons Tod nach Amyklai verlegte, läßt sich natürlich nicht genau bestimmen. Nur sei nebenbei bemerkt, daß von den hierüber aufgestellten Hypothesen meines Erachtens immer noch Roberts Theorie,[2] nach der die „amykläische Theorie" auf die *Ὀρεστεία* des Stesichoros zurückgeht, bei weitem die wahrscheinlichste ist; Wilamowitzens kühne Rekonstruktion einer „delphischen Orestie"[3], von deren Exi-

[1] Vgl. W. Leaf *Homer and History* S. 355, und Ed. Schwarz *Straßburger Festschrift z. 46. Vers. d. deutsch. Phil. u. Schulmänner* S. 23 f.

[2] *Bild und Lied* S. 149 ff.

[3] Vgl. außer den oben angeführten Werken *Aisch. Interpr.* S. 190 ff.



stenz unsere Quellen schlechterdings nichts wissen, ist für mich nicht überzeugend.

Nachtrag.

Das Manuskript dieser kleinen Untersuchung lag schon fertig vor, als ich auf eine interessante Abhandlung von Karl Kunst, Die Schuld der Klytaimestra, aufmerksam gemacht wurde (*Wiener Studien* XLIV, 1924/25, 18 ff.). Der Verfasser weist nach, daß die ganze Darstellung des Unheils am Maleischen Vorgebirge (δ 514 ff.) den νόστοι des Menelaos (γ 286 ff.) und des Odysseus (ι 80 f.) nachgebildet ist (S. 23). Für die beiden letztgenannten Helden, deren Heimfahrt nach Lakedaimon bzw. Ithaka ging, war in der Tat die Umsegelung von Malea notwendig; „bloß bei Agamemnon", fährt Kunst fort, „führt das analoge Abenteuer zu geographischen Unmöglichkeiten". Die Beobachtung ist richtig, und ich bin mit Kunst auch darüber ganz einig, daß der Dichter, der die Verse δ 514 ff. eingeschaltet hat, Agamemnons Tod nach Amyklai verlegt haben muß; doch scheint mir Kunst nicht genug zu beachten, daß die betreffenden Verse noch einer zweiten Bearbeitung unterzogen worden sind, die darauf ausging, Agamemnon doch endlich in Mykene sterben zu lassen; erst aus dieser Bearbeitung hat sich die logisch, poetisch und geographisch gleich unmögliche Darstellung seiner Heimfahrt ergeben, die wir jetzt in der Telemachie lesen. Meine Vermutung, daß der Verfasser von δ 514 ff. in Lakonien nicht die Königsburg Agamemnons, sondern das Haus des Aigisthos lokalisiert hat, bleibt von Kunsts Ausführungen unberührt. Wenn er aber dann (a. a. O. S. 25) das Haus des Aigisthos auf Kythera sucht, vermag ich ihm garnicht zu folgen. Andron bei *Schol.* δ 517, Eustathios p. 1507, 44 und Tzetzes *Chil.* I 459 lassen freilich den Thyestes nach Kythera in die Verbannung gehen; das ist aber eine gänzlich wertlose Kombination später Pseudowissenschaft; in der Zeit, wo man die Sage den Schablonen der Geschichtsschreibung anzupassen bemüht war, stellte man sich die Verbannung des Thyestes als eine regelrechte *relegatio insulae* vor, und dann war Kythera seiner Lage wegen der geeignetste Aufenthaltsort des verbannten peloponnesischen Fürsten.

Wenn man also gegen gewisse mehr nebensächliche Theorien, die in Kunsts Abhandlung vorgetragen werden, Einspruch erheben muß, so kann man m. E. nicht umhin, seinem Hauptergebnis volle Zustimmung zu schenken. Dieses läßt sich folgendermaßen formulieren: in der ursprünglichen Sage von Agamemnons Tod, die in Mykene spielte, fiel die Rolle des Schurken dem Aigisthos zu; Klytaimestra verhielt sich gänzlich passiv, sie war nur die schwache Frau, bestimmt, den Künsten des Verführers zu unterliegen; an der Mordtat nahm sie keinen Teil. In der jüngeren Version aber, die den Schauplatz des Mordes nach Amyklai verlegte, hat Klytaimestra die Hauptrolle übernommen, und gleichzeitig ist durch die Einführung der Kassandra für die Greueltat der Königin eine Motivierung und gewissermaßen eine Rechtfertigung geschaffen worden. Für die eingehende Begründung dieser Behauptung muß ich auf Kunsts Artikel verweisen; sie scheint mir in der Tat unanfechtbar. Ich möchte hier nur auf die schöne Übereinstimmung aufmerksam machen, die zwischen der von Kunst aufgestellten Klytaimestratheorie und meiner oben ausgesprochenen Hypothese vom Aufkommen der „amykläischen Agamemnontradition" besteht. Wenn Kassandra und Amyklai gleichzeitig in die Sage eingeführt worden sind, so finde ich darin eine gute Stütze für meine Annahme, daß die Lokalisierung der Mordszene in Amyklai ihren Stützpunkt im dortigen Alexandraheiligtum gefunden hat.

Auf die sehr interessanten Erörterungen des österreichischen Gelehrten weiter einzugehen, verbietet mir der Raum. Sehr ansprechend ist sein Versuch, die ganze „amykläische“ Sagenversion auf eine „hesiodische“ Eoie zurückzuführen, von der wir ein freilich sehr mageres Fragment besitzen (93 Rz³.). Dann würde die „dichterische Tendenz“ der Eoien für das Hervorheben der Klytaimestra eine befriedigende Erklärung hergeben, und an die Spitze der Tradition würde ein Gedicht gestellt werden, dessen Bedeutung — und, was noch mehr ist, dessen Existenz — nicht angezweifelt werden können.

I. H.

Die Anbetung der Hirten.

Von **I. Harrie** in Lund.

Die Analyse der lukanischen Erzählung von der Geburt Christi hat sowohl den alten Exegeten als auch den modernen Philologen immer neue Probleme gestellt. Die reiche Literatur über den ebenso reizvollen wie schwierigen Gegenstand hier eingehend zu erörtern oder auch nur annähernd vollständig zu verzeichnen, verbietet schon der begrenzte Raum. Wer sich in dieser z.T. recht nebelhaften Welt der sich kreuzenden Theorien und Hypothesen orientieren will, den muß ich auf einen der großen Evangelienkommentare verweisen — ich nenne beispielsweise den vorzüglichen Lukaskommentar von Klostermann und Greßmann in Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament. Die letzte zusammenfassende Behandlung der Sonderfrage, die uns hier beschäftigen wird, ist meines Wissens noch heute das kleine Buch von H. Greßmann, Das Weihnachtsevangelium (Göttingen 1914). Die vorliegende kleine Untersuchung war in ihren Hauptzügen entstanden, ehe ich Greßmanns Arbeit kennen lernte; obgleich ich sein Endergebnis entschieden ablehnen muß, besteht unleugbar eine recht enge Verwandtschaft zwischen dem Grundgedanken meiner Untersuchung und einigen von Greßmann vertretenen Anschauungen. Um meine Stellung zu Greßmanns Methode und Resultaten eindeutig klarzulegen, habe ich deshalb im Laufe der Darstellung auf Schritt und Tritt sein Buch berücksichtigen müssen. Gewissermaßen knüpft also meine Arbeit an Greßmanns Untersuchungen an; selbstverständlich habe ich auch die übrige einschlägige Literatur nach Vermögen verwertet.[1]

[1] Leider bin ich erst nachträglich auf die knappe, aber sehr interessante Behandlung der Frage aufmerksam gemacht worden, die Rud. Bultmann gegeben hat: *Gesch. der synoptischen Tradition,* Göttingen 1921, S. 178ff. Er hat S. 179 (besonders Nr. 1) teilweise meine Kritik an Greßmanns Erörterungen vorweggenommen. Sein Versuch in der lukanischen Erzählung eine organische Einheit nachzuweisen (S. 178f.) ist sehr scharfsinnig, aber m. E. auch sehr ge-

Diese Untersuchung steckt sich das Ziel, die verschiedenen Elemente der lukanischen Erzählung von Christi Geburt auszusondern und den darin enthaltenen Fragmenten eines weitverbreiteten Sagenmotivs nachzugehen. Die Analyse einer Erzählung muß von der Erzählung selbst ausgehen. Es gilt also zunächst, die Hauptpunkte der lukanischen Weihnachtslegende ins Auge zu fassen.

Im zweiten Kapitel des Lukasevangeliums wird zuerst erzählt, wie der Davidide Joseph mit seiner schwangeren Frau Mariam „von Galiläa aus der Stadt Nazareth nach Judäa in die Davidstadt, die Bethlehem heißt“ hinaufzog, um sich zur Steuer aufnehmen zu lassen. Es handelt sich nach Lukas um eine auf Befehl von Cäsar Augustus erfolgte, den ganzen Erdkreis umfassende Schätzung, „die erste, welche stattfand, und zwar als Quirinius Statthalter von Syrien war.“ Dann fährt der Erzähler fort (Luc. II 6—20) *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ ..... καθὼς ἐλαλήθη πρὸς αὐτούς.*

Die Hauptpunkte der Erzählung sind die folgenden:

1. In Bethlehem (*ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ*) gebiert Mariam ihren erstgeborenen Sohn, wickelt ihn in Windeln (*ἐσπαργάνωσε*) und legt ihn in eine Krippe, „weil sie keinen Platz in ihrer Unterkunft hatten“ (*διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι*).

2. Zu einigen Hirten, die in derselben Gegend im Freien bei ihrer Herde Nachtwache halten, kommt ein Götterbote (*ἄγγελος κυρίου*); er verkündet ihnen das christliche *εὐαγγέλιον*, scharf und klar formuliert: .. *εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην, ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ, ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ, ὅς ἐστιν Χριστὸς κύριος, ἐν πόλει Δανείδ.* Aber unmittelbar an diese gute Zusammenfassung der klassisch christlichen Glaubensvorstellungen vom Heiland Christus knüpft der Götterbote eine praktische Anweisung: „Merkt euch das Zeichen: ihr werdet ein Kind finden, in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend“ (*καὶ τοῦτο ὑμῖν σημεῖον· εὑρήσετε βρέφος ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ*).

3. Das Himmelsheer erscheint und stimmt einen Lobgesang an, der deutlich auf das *εὐαγγέλιον* (vv. 10—11) hindeutet: *δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.*

---

schraubt und wenig überzeugend. Die harmonisierende Methode der alten Exegeten klingt nach in dieser regelrechten Refutatio.

Die neue Ausgabe von C. Clemens *„Relig.-gesch. Erklärung d. N. Test.“*, wo nach freundlicher Mitteilung der Schriftleitung dieses Archivs zu den verschiedenen neueren Theorien über diesen Gegenstand kritisch Stellung genommen wird (S. 195 und 203 ff.), ist mir leider nicht zugänglich, da das Buch, wie es scheint, bis jetzt nicht zu den öffentlichen Bibliotheken Schwedens den Weg gefunden hat.

4. Die Hirten gehen eilends nach Bethlehem und finden dort „Mariam und Joseph und das Kind, in der Krippe liegend“ (*τὸ βρέφος κείμενον ἐν τῇ φάτνῃ*). Sie teilen einer nicht näher angegebenen Gemeinde ihr Erlebnis mit — die Menge staunt, „Mariam aber behielt alle diese Geschichten nachdenkend in ihrem Herzen“ — und kehren, Gott preisend, an ihre Arbeit zurück.

Man pflegt die ganze Szene „die Anbetung der Hirten“ zu nennen Diese Benennung ist sehr inadäquat, — denn es findet gar keine Anbetung statt. Nachdem die Hirten das Kind identifiziert haben, verschwinden sie spurlos vom Schauplatz. Es heißt zwar (vv. 18—19), daß sie der Mariam und auch anderen anwesenden Personen die frohe Kunde mitteilen, die ihnen zuteil geworden ist, aber diese ihre Verkündigung von der Herrlichkeit des Neugeborenen hat für den weiteren Verlauf der Ereignisse gar keine Bedeutung; die Anwesenden, einschließlich der hochbeglückten Mutter, scheinen die Erscheinung der Hirten unmittelbar vergessen zu haben. Es lohnt sich, in dieser Hinsicht die Erzählung des Matthäusevangeliums von der Anbetung der Magier zu vergleichen (Matth. II, 1—12). Von den Magiern wird ausdrücklich erzählt, daß sie dem neugeborenen Gottessohn die ihm gebührende Huldigung, *προσκύνησις* und Opfergeschenke, darbrachten — und diese Huldigung bleibt nicht ohne Folgen; die Anbetung der Magier erweckt den Argwohn des Königs Herodes und führt den bethlehemitischen Kindermord herbei. Hier gibt es keinen Widerspruch, keine klaffende Lücke in der Logik der Ereignisse; die Matthäische Erzählung ist eben eine einheitliche Sage, in deren großartige Komposition zwei Motive, die in der Kindheitsgeschichte der Göttersöhne oft wiederkehren, hineingewoben worden sind.[1] Die Geschichte von der „Anbetung der Hirten“ bei Lukas dagegen hat, wie Greßmann scharf hervorgehoben hat[2], keine Pointe. Die Hirten werden sehr effektvoll eingeführt, sehr ostentativ in die Mitte der Ereignisse gestellt — und verschwinden dann, ohne irgendeine Rolle gespielt zu haben. Wenn Ed. Meyer (a. a. O. S. 62) die lukanische Geburtslegende in ihrem Verhältnis zu den Kindheitsgeschichten bei Matthäus damit charakterisiert, daß die Legende bei Lukas „viel weiter fortgeschritten“ und „zu einem Familienidyll geworden“ sei, so übersieht er gänzlich diesen fundamentalen Unterschied im Aufbau der beiden Erzählungen. Es handelt sich hier gar nicht um eine einfache „Fortentwicklung“ der Legende; vielmehr ist der verschiedene Charakter der beiden Geburtslegenden in der verschiedenen Stellung der beiden Schriftsteller zu ihrem Material begründet. Während Matthäus die ihm

---

[1] cf. Ed. Meyer *Urspr. u. Anf. d. Chr.* I 56 ff.
[2] *Weihn.-Ev.* S. 13.

vorliegende überlieferte Legende vollständig und getreu wiedergibt, hat Lukas aus irgendeinem Grunde einer ihm vorliegenden, von Matthäus ganz unabhängigen Geburtssage die Pointe abgebrochen.

Daß ein solches Verfahren in gutem Einklang mit dem schriftstellerischen Charakter des Lukas steht, wird niemand verneinen. Lukas ist eben, in bewußtem Gegensatz zu den übrigen Evangelisten, Geschichtsschreiber im technischen Sinne des Wortes; das heißt, er steht im Banne der in späthellenistischer Zeit landläufigen historischen Methode. Schon sein Programm, das darauf ausgeht, das Leben Jesu und die Geschichte des Christentums bis in die Lebenszeit des Verfassers darzustellen, ist ganz im Sinne der hellenistischen Historiographie entworfen. Auf Schritt und Tritt sind im Geschichtswerk des Lukas die Charakteristika der von ihm befolgten Methode mit den Händen zu greifen. Die vorliegenden Überlieferungen — ob sie schriftlich fixiert gewesen sind oder nicht, geht uns hier nicht an — werden in ein chronologisches Schema hineingearbeitet. Wenn die chronologische Zerlegung nicht ausreicht, um die Widersprüche verschiedener Traditionen zu entfernen, greift man zur Harmonisierung; die betreffenden Überlieferungen werden verstümmelt bzw. ausgefüllt, bis sich ein leidlicher Zusammenhang ergibt; die Fugen zwischen den derartig zugestutzten Traditionen hat der Verfasser nach bestem Vermögen zu verdecken. Daß Lukas auch in seiner Darstellung der Geburt und Kindheit Christi diese Methode befolgt hat, ist a priori zu erwarten und wird auch, wenigstens im Prinzip, von den meisten Forschern angenommen.[1]

Es gilt also, die verlorene Pointe der Erzählung von den Hirten und dem Gotteskind wiederzufinden. Greßmann findet, m. E. ganz mit Recht, daß die Hirten in der ursprünglichen Enge nur eine Rolle gespielt haben können: sie haben auf göttliche Weisung den Göttersohn als Findelkind gefunden und auferzogen. Da er den Kern der ganzen Erzählung in der feierlichen Verkündigung des Götterboten und der himmlischen Heerscharen erblickt, glaubt er, das Urbild der lukanischen Erzählung in der Geburtslegende der Osiris zu finden, die wir durch Plutarchs Vermittelung kennen (s. u. S. 375). Aus diesem ägyptischen *ἱερὸς λόγος* sei zunächst eine vorchristliche jüdische Messiaslegende hervorgegangen, wo von der Auffindung des Messiasknaben in einer Stallhöhle nahe Bethlehem die Rede sei. Die Komposition dieser Legende sei dadurch zerstört worden, daß von christlicher Seite dem elternlosen Gottkönig der ägyptisch-jüdischen Legende der historische Jesus mit seinen Eltern Joseph und Mariam untergeschoben wurde.

---

[1] Vgl. beispielsweise die Übersicht bei Klostermann u. Greßmann 363f.

Auf diese Herleitung der lukanischen Erzählung aus ägyptischer Kultlegende werde ich unten näher eingehen. Zunächst sei bemerkt, daß Greßmann der oben charakterisierten Arbeitsweise des Lukas gar keine Rechnung getragen hat. Er hebt ausdrücklich hervor, „daß Lukas das Weihnachtsevangelium nicht mehr als Einzellegende, sondern schon als Bestandteil des Sagenkreises in der volkstümlichen Tradition vorgefunden und im wesentlichen so belassen hat, wie er es kennen lernte" (a. a. O. S. 4). Greßmann verlegt also die entscheidende Bearbeitung des überlieferten Stoffes, die „Zerstörung der Legende" in die Zeit vor der literarischen Tätigkeit des Lukas, m. a. W. in eine Phase der Entwickelung, die sich ganz und gar unserer Kontrolle entzieht. Er postuliert für Lukas die Arbeitsweise eines Matthäus und rechnet mit einer „volkstümlichen Tradition", die mit ihrer durchaus artifiziellen Kombination historischer und legendarischer Elemente einzig dastehen dürfte. In der Annahme einer im wesentlichen einheitlichen, volkstümlichen Überlieferung, in der man die Grundlage der lukanischen Geburtslegende zu suchen hätte, folgt ihm jedoch auch sein Widersacher Soltau (Berl. Philol. Wochenschr. 1915, 357 f.). Die Stütze dieser Behauptung muß die alte Beobachtung abgeben, daß in den Anfangskapiteln des Lukasevangeliums Sprache und Gedankengang auffallend stark jüdisch gefärbt sind[1]; man nimmt an, daß Lukas eine einheitliche judenchristliche Tradition vorgefunden hat. Die beiden genannten Forscher rechnen freilich je mit einer „Zutat des Evangelisten" im zweiten Lukaskapitel; Greßmann hebt scharf hervor, daß die wenig glückliche chronologische Bestimmung der Geburt Christi in den Anfangsversen „mit dem Weihnachtsevangelium von Hause aus nichts zu tun hat". Soltau verwirft seinerseits die von der Weltheilandidee getragenen Partien der Verkündigung an die Hirten (vv. 10 bzw. 14) als eine Zutat des Lukas, in der „eine Verdunkelung der ursprünglichen Legende" vorliegt, d. h. eben die Worte, die den Ausgangspunkt für Greßmanns Theorie bilden; dem einleitenden Synchronismus dagegen räumt er einen Platz in der ursprünglichen Legende ein. Eine unbefangene Analyse des zweiten Lukaskapitels gibt an die Hand, daß beide Forscher in der Tat je eine Fuge in der Kontamination des Evangelisten gesehen haben, und daß wir folglich in der lukanischen Geburtslegende mit wenigstens drei verschiedenen Elementen rechnen müssen.

I. Daß die Verse 1—6, in denen die Steueraufnahme des Quirinius mit Jesu Geburt in Verbindung gesetzt wird, eine Zutat des Evangelisten bilden und dazu bestimmt sind, eine Fuge zwischen diskrepanten

[1] Weiß *Schriften des Neuen Testaments* I 382 ff., Greßmann a. a. O. S. 3, Soltau a. a. O. usw.



Traditionen zu verdecken, ist unmittelbar auffallend und ist auch allmählich die communis opinio der Exegeten geworden. Der urchristlichen Versammlung lag das Problem vor, die geschichtlich feststehende nazarenische Herkunft Jesu mit den Weissagungen in Einklang zu bringen, die die Geburt des Messias nach Bethlehem verlegten (Micha V, 1). Wiederum gibt die Matthäische Legende eine sehr elegante Lösung des Problems: der Davidide Joseph wohnt von Anfang an in Bethlehem, erst nach der Rückkehr aus Ägypten siedelt er mit den Seinen nach Nazareth über, um den Nachstellungen des Königs Herodes zu entgehen. Der Historiker Lukas wagt es nicht, die Familie Jesu radikal von Nazareth loszureißen; er ist dazu auch bemüht, für die Geburt Christi ein festes Datum zu gewinnen.

So ist er zu der Hypothese gekommen, Joseph und Mariam hätten anläßlich der Steueraufnahme unter Quirinius nach Bethlehem fahren müssen. Die Hypothese ist freilich nichts weniger als unanfechtbar. Es ist hier nicht der Platz, auf die chronologischen und juristischen Schwierigkeiten einzugehen, die mit der lukanischen Hypothese verbunden sind.[1] Nur sei ganz nebenbei bemerkt, daß die von Lukas vertretene Auffassung, ein Davidide müsse sich zur Steueraufnahme nach Bethlehem, der alten Heimat der Davididen, begeben, allen Einwänden zum Trotz tief in antiker Rechtsanschauung wurzelt; aus dieser Anschauung geht der in der späteren Kaiserzeit so überaus wichtige Begriff *ἰδία*-origo hervor, und auch in der attischen *δῆμος*-Verfassung lassen sich halbverwischte Spuren einer ähnlichen Auffassung erkennen.

II. Die Verse 10—11 und 14 (das *εὐαγγέλιον* des Götterboten und der Lobgesang der himmlischen Heerscharen) heben sich, wie ich schon in dem einleitenden Referat angedeutet habe, formell und inhaltlich von dem Kontext der Erzählung scharf ab. Ganz wie der Verfasser die Geschichte von der Annunziation benutzt, um durch den Mund des Gabriel die Messianität Jesu zu verkündigen (I 32—34), so ergreift er jetzt die Gelegenheit, die heilsgeschichtliche Bedeutung des Neugeborenen nachdrücklich dem Leser einzuschärfen. Dort ist die anstößige Erzählung von der Vollziehung der Theogamie durch die Einführung der Messiasverkündigung bewußt verdrängt worden[2]; hier hat Lukas offenbar in derselben Weise ein anderes Sagenmotiv aufgegriffen, um seine ursprüngliche, für die christliche Empfindung des Verfassers anstößige Pointe durch eine effektvolle Verkündigung des christlichen

[1] Man findet eine übersichtliche Zusammenstellung der Einwände, die gegen den lukanischen Synchronismus erhoben worden sind, beispielsweise bei Klostermann-Greßmann S. 392f. u. Weiß *Schr. d. N. T.* I 393f.

[2] cf. Norden *Geb. d. Kindes* 89.

εὐαγγέλιον zu ersetzen. Beide εὐαγγέλια werden an Mariam verkündigt bzw. weitererzählt; daß die erste Verkündigung streng genommen die zweite überflüssig macht, darum kümmert sich der Verfasser, der nur für die rechte Belehrung seiner Leser Interesse hat, sehr wenig; läßt er doch beide εὐαγγέλια im weiteren Verlauf der Lebensgeschichte Jesu ganz folgenlos bleiben. Die Annunziation bewegt sich in feierlichen alttestamentlichen Zitaten; die Ansprache des Götterboten und der „Engelgruß" dagegen werden in die religiöse Formelsprache eingekleidet, die der späthellenistische Religionssynkretismus für die Weissagungen vom kommenden Weltheiland ausgebildet hatte. Soltau und andere[1] haben längst nachgewiesen, daß man unleugbare Parallelen zum lukanischen Weihnachtsevangelium in gewissen Inschriften findet, die von verschiedenen kleinasiatischen Städten dem Friedensfürsten und Weltkönig Augustus gewidmet worden sind. Ich erlaube mir, das Soltausche Schema einfach abzudrucken:

Luk. II 10—11	Inschr. aus Priene (Ditt. Inscr. Or. II. 458)
ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην, ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ, ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ.	*(φανεὶς δὲ ὁ Καῖσαρ) ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελιῶν ἡ γενέθλιος τοῦ θεοῦ*
— . — v. 14	Inschr. aus Halikarnass (Inscr. Br. Mus. 894)
δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας	*εἰρηνεύουσι μὲν γὰρ γῆ καὶ θάλαττα ... εὐνομίᾳ, ὁμονοίᾳ τε καὶ εὐετηρίᾳ*

(Die beiden Inschriften in extenso bei Wendland, Hell.-Röm. Kultur[2] 409 ff.)

Wenn Lukas die Verkündigung dieses εὐαγγέλιον gerade die Geburt des Heilandes begleiten läßt, können in diesem Punkt sehr wohl religiöse Vorstellungskomplexe altägyptischer Provenienz hineingespielt haben; den Ägyptern war eben die Idee vom Gott-König geläufig, dessen Ehre und Herrlichkeit schon bei seiner Geburt verkündigt wird. Soweit wird man Greßmann Recht geben; aber seine Herleitung der ganzen lukanischen Erzählung aus der Geburtslegende des Osiris muß man ebenso bestimmt ablehnen. Diese Geburtslegende gibt Plutarch (*Is. et Osir.* 12) folgendermaßen wieder: *τῇ μὲν πρώτῃ τὸν Ὄσιριν γενέσθαι, καὶ φωνὴν αὐτῷ τεχθέντι συνεκπεσεῖν, ὡς ἁπάντων κύριος εἰς φῶς πρόεισιν. ἔνιοι δὲ Παμύλην τινὰ λέγουσιν ἐν Θήβαις ὑδρευόμενον ἐκ τοῦ ἱεροῦ τοῦ Διὸς φωνὴν ἀκοῦσαι, διακελευομένην ἀνειπεῖν μετὰ βοῆς,*

---

[1] Siehe die Literatur bei Klostermann-Greßmann a. a. O. 391, Lietzmann *Der Weltheiland* 56 ff., Norden a. a. O. 157 usw.

ὅτι μέγας βασιλεὺς εὐεργέτης Ὄσιρις γέγονε· καὶ διὰ τοῦτο θρέψαι τὸν Ὄσιριν, ἐγχειρίσαντος αὐτῷ τοῦ Κρόνου, καὶ τὴν τῶν Παμυλίων ἑορτὴν αὐτῷ τελεῖσθαι, Φαλληφορίοις ἐοικυῖαν. Auf die z. T. sehr verwickelten religionsgeschichtlichen Probleme, die mit dem Geburtstag des Osiris und seinem Verhältnis zu dem christlichen Epiphanienfest verbunden sind, kann ich hier nicht eingehen.[1] Hier genügt es, festzustellen, daß in der Tat die plutarchische Legende mit der lukanischen einen charakteristischen Zug gemeinsam hat: die Verkündigung der Herrlichkeit des Neugeborenen durch eine göttliche Stimme. Greßmann aber geht weiter; er will in dem wasserschöpfenden Pamyles das Urbild für die Hirten auf dem Felde finden; der wassertragende Bauer am Nilufer entspricht nach seiner Meinung ganz den Hirten im Hochlande von Judäa; Pamyles soll sich des elternlosen Osiriskindes angenommen haben, und ebenso sollen die Hirten in der vorauszusetzenden vorchristlich-jüdischen Legende das Messiaskind gefunden und gepflegt haben. Greßmann hat leider den Charakter der plutarchischen Mitteilung ganz verkannt. Die zweite der von Plutarch angeführten Varianten der Osirislegende ist eben nicht eine detailliertere Ausführung der ersten. Mit der Formel ἔνιοι δὲ λέγουσιν wird, wie gewöhnlich bei Plutarch, eine auf griechische Gelehrsamkeit zurückgehende Theorie eingeführt, die mit der vorausgehenden, schlichten und naiven volkstümlichen Erzählung kontrastiert — und zwar ist in diesem Fall die Theorie ein nach gutem, griechischem Rezept aufgebautes αἴτιον für das Fest der Παμύλια, das am Geburstag des Osiris gefeiert wurde. Eine einzige wertvolle Nachricht ist darin enthalten — daß bei diesem Fest auch das rituelle Wasserschöpfen vorkam, das später im christlichen Epiphanienfest fortlebte. Sonst enthält das αἴτιον nur völlig wertlose Kombinationen: der Wasserträger Pamyles ist aus dem Festnamen konstruiert, sein Verhältnis zu Osiris stellt der griechische Gelehrte in Anschluß an ein bekanntes hellenisches Mythenschema her; wie Cheiron den Achilleus, Seilenos den Dionysos gepflegt hat, so wird auch Pamyles der Pflegevater des göttlichen Kindes. Nur ist dieses Kind in dem αἴτιον gar nicht als „elternloses Findelkind" gedacht. Im Gegenteil, Pamyles erzieht den Osiris ἐγχειρίσαντος αὐτῷ τοῦ Κρόνου; der Vater des Knaben gibt persönlich seinen Sohn dem Pflegevater in die Hände![2] Auch wird ja dem Pamyles keine Mahnung gegeben, den Neugeborenen aufzusuchen, und er bekommt keine Weisung,

[1]) Vgl. besonders Holl *Der Ursprung des Epiphanienfestes*, Sitz.-Ber. d. Pr. Ak. d. Wiss. 1917, 402 ff.

[2] Kronos ist der Vater des Osiris; siehe das Material bei Pohlenz *Pauly-Wissowa*. s. v. Kronos, XI S. 2001. Vgl. Bultmann *Gesch. d. synopt. Trad.* S. 179, Nr. 1.

wie er ihn finden soll; er soll nur ἀνειπεῖν μετὰ βοῆς, was ihm die göttliche Stimme verkündigt hat. Kurz: es gibt gar keine Berührungspunkte zwischen dem von Plutarch mitgeteilten αἴτιον des Pamylienfestes und der Erzählung von den Hirten und dem Gotteskind, die wir bei Lukas lesen. Nur die Vorstellung, daß die Herrlichkeit des Heilands und Gottkönigs gleich bei seiner irdischen Geburt der Welt verkündigt werden müsse, ist beiden Erzählungen gemeinsam; aber in die „Hirtenlegende“ hat erst Lukas diese Vorstellung hineingebracht; sie mag ursprünglich aus ägyptischer Quelle geflossen sein; zu Lukas' Zeit ist sie schon religiöses Gemeingut der hellenistisch-orientialischen Kulturwelt geworden. Die Notiz bei Plutarch gibt uns einen Blick in den religionsgeschichtlichen Hintergrund für die lukanische Christusidee; mythologische Belehrung über den dem Evangelisten vorliegenden Sagenstoff gibt diese Notiz uns nicht.

III. Nach Aussondern der Elemente, durch deren Einführung der Bearbeiter dem Sagenstoff den von ihm beabsichtigten geschichtlichen und erbaulichen Charakter zu geben bemüht ist, bleiben in der Erzählung die folgenden Züge übrig: Mariam, die von Jahve selbst durch seinen Stellvertreter[1] Gabriel schwanger geworden ist, gebiert ihren erstgeborenen Sohn, wickelt ihn in Windeln und legt ihn in eine Krippe (φάτνῃ), διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι. Hirten, die in derselben Gegend Nachtwache halten, werden durch einen Götterboten von der Existenz des Kindes unterrichtet; erhalten ist von der ursprünglichen Fassung der Botschaft nur eine Weisung an die Hirten, wie sie das Kind finden sollen: καὶ τοῦτο ὑμῖν σημεῖον, εὑρήσετε βρέφος ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ. Die Hirten folgen der Weisung und finden das Kind. Hier ist meines Erachtens das verstümmelte Sagenmotiv mit den Händen zu greifen. Wenden wir uns zunächst den Ortsangaben der lukanischen Erzählung zu. Nach Lukas findet die Geburt Jesu in einem Stall statt; das wird (v. 7) zwar nicht ausdrücklich gesagt, aber vorausgesetzt: „sie legte das Kind in eine Krippe, weil sie keinen Platz in ihrer Unterkunft hatten.“ Nun gestatten uns die Quellen, mit ziemlicher Gewißheit auszusprechen, daß in der dem Evangelisten vorliegenden Überlieferung der Schauplatz der von ihm erzählten Begebenheiten nicht ein Stall war, sondern eine Höhle. Die außerevangelische Tradition von Justinus Martyr an gibt einstimmig nicht einen Stall, sondern eine Höhle, und zwar eine bestimmte Höhle, als den Geburtsort Christi an.[2] Die betreffende Höhle, die unweit Bethlehem liegt, wurde schon zu Justinus' Zeiten den frommen christlichen Pilgern gezeigt; während

[1] Mal'ak Jahve, vgl. Ed. Meyer a. a. O. I 57.
[2] Just. Mart. *Dial. c. Tryph.* 78, Protev. Jac. 18, Orig. *c. Cels.* I 51 etc.

man niemals nach dem Stall in der Stadt Bethlehem gesucht hat, ist um die Höhle allmählich eins der größten christlichen Heiligtümer von Palästina erwachsen.[1] Die Höhle ist offenbar schon in vorchristlicher Zeit ein heiliger Ort gewesen; der hl. Hieronymus erzählt *(Ep. 58 ad Paul.)*, daß während der Christenverfolgungen regelmäßig der Adoniskult den verbotenen christlichen Kult in derselben Höhle ablöste.[2] Wie kommt es denn, daß Lukas die Höhle durch den Stall ersetzt hat? Man pflegt auf die Tatsache hinzuweisen, daß Höhlen noch heute in Palästina als Ställe verwendet werden[3], und meint dann, der Stall bei Lukas sei identisch mit der von Justinus erwähnten Höhle; das ist eben eine typische Harmonisierung, die gar nichts erklärt. Lukas hat ja die Erwähnung der Höhle unterdrückt, er will bei dem Leser die Vorstellung erwecken, daß Jesus in einem Stall der Karawanserai zu Bethlehem geboren ist. Dann muß diejenige Episode der ihm vorliegenden Geburtslegende, die in der Höhle spielte, irgendwie anstößig gewesen sein. In diesem von Lukas entfernten Stein des Anstoßes haben wir die verlorene Pointe der Erzählung von den Hirten und dem Gotteskind zu suchen. Die Höhle vervollständigt meines Erachtens das Bild eines mythischen Milieus, wo sich nur eine Geschichte abspielen kann und muß: die Geschichte von der wunderbaren Rettung des verkannten und ausgesetzten Gotteskindes. In der Sage, die der lukanischen Erzählung zugrunde liegt, haben, meine ich, die Hirten gar nicht die glückliche Familie im Stall gefunden; sie sind ausgegangen, ein einsames Kind zu suchen, und sie haben es auch gefunden, von seiner Mutter in einer heiligen Höhle ausgesetzt. Lukas hat dann das Aussetzungsmotiv entfernt, und die heilige Höhle hat er rationalistisch in einen Stall umgedeutet. Die Frage, wie Lukas dazu gekommen ist, die Geburts- bzw. Aussetzungshöhle gerade mit einem Stall zu ersetzen, wird uns unten weiter beschäftigen.

Frühere Exegeten haben ein reiches Material von Sagen gesammelt, in denen junge Helden und Göttersöhne unter Hirten aufwachsen.[4] Man hat die Kindheitsgeschichten des Kyros, des Romulus usw. herangezogen; man hat aber regelmäßig übersehen, daß die Pointe aller dieser Geschichten immer dieselbe ist: ein Kind, von einem göttlichen Vater mit einer sterblichen Frau gezeugt, wird heimlich geboren und von seiner Mutter ausgesetzt, wird dann durch die Vermittlung einiger

---

[1] Vgl. u. a. Klameth *Die neutestamentlichen Lokaltraditionen Palästinas* I 38ff. und Pater Abel bei Vincent *Bethléem* S. 1ff.

[2] Vgl. Greßmann a. a. O. 26.

[3] Klameth I 39, Greßmann 19 usw.

[4] Vgl. beispielsweise die bequeme Übersicht bei Petersen *Die wunderbare Geburt des Heilandes* 21.

Hirten gerettet, endlich an irgendeinem σημεῖον wiedererkannt und in seine Rechte eingesetzt. Dieses Sagenmotiv kehrt in griechischen, lateinischen, germanischen, indischen, persischen und semitischen Sagen wieder[1]; besonders beliebt scheint es in der persischen Sagenwelt gewesen zu sein.[2] Dieser Umstand könnte vielleicht erklären, daß auf vielen Monumenten des Mithraskults Hirten dargestellt sind, die das Mithraskind fromm anbeten.[3] Ob zwischen diesem persisch-mithrazistischen Ideenkreis und der Vorlage des Lukas ein Zusammenhang besteht (wie oft behauptet worden ist) lasse ich dahingestellt bleiben; leider fehlen literarische Belege für die Verbindung des Mithraskindes mit den Hirten; unter solchen Umständen ist es, wie Ed. Meyer hervorgehoben hat, sehr gut möglich, „daß aus den bildlichen Darstellungen zu viel geschlossen ist und daß die Hirten lediglich Staffage sind".[4] Wenn es gilt, die Spuren einer Variante der Geschichte vom ausgesetzten Kind in der lukanischen Legende wiederzufinden, können wir nur diejenigen Versionen der Sage heranziehen, die wenigstens in ihren Hauptzügen völlig feststehen.

Hinsichtlich der Methode der Aussetzung kann man nun in diesem Sagenkreis zwei — vielleicht drei — Haupttypen unterscheiden. In den Sagen vom ersten Typus wird das Kind — oft auch die Mutter — in eine Truhe gelegt, die dann ins Meer geworfen wird; dieser Typus wird z. B. von den Sagen von Perseus, Telephos u. a. vertreten.[5] Den anderen Typus möchte ich den Kyrostypus nennen; das Kind wird hier einfach in der Einöde ausgesetzt; irgendein freundliches Tier weiblichen Geschlechts säugt den Kleinen, der endlich von Hirten gefunden und auferzogen wird. Das beste Beispiel dieses Typus bietet die Kyrossage; von neupersischen Heldensagen, wo dasselbe Motiv wiederkehrt, berichtet Bauer a. a. O. S. 512; auch die Oidipussage gehört hierher. Als dritten Typus könnte man vielleicht die — meines Wissens spärlich vorkommende — Variante nennen, wo die Mutter das neugeborene

---

[1] Vgl. A. Bauer *Die Kyrossage*, Wiener Sitz.-Ber. Bd. 100, 1882, besonders S. 539 ff. Lessmann *Die Kyrossage in Europa* (Progr. Charlottenburg 1906) ist mir unzugänglich.

[2] Ebda. S. 512 ff.

[3] Réville *Études de théologie et d'histoire* 1901, 339 ff. und besonders Cumont *Textes et Monuments* etc. I 162 f., Geffcken *Hermes* 49, 1914, S. 321 ff.

[4] *Urspr. u. Anf.* I 63, n. 2. Es ist unnötig, hier auf Geffckens sehr abenteuerliche Kombination einzugehen. Sie ist übrigens schon von Kroll widerlegt worden (*Hermes* 50 1915, S. 137 ff.: vgl. jetzt auch Bultmann a. a. O. S. 179).

[5] Eine reiche Sammlung von Belegen aus den griechischen und germanischen Kulturgebieten gibt Usener *Sintflutsagen* 80 ff. Griechische Sagen vom „Kyrostypus" behandelt Wolf Aly *Der kretische Apollonkult* (Freiburg i. Br. 1908) S. 44 ff.

Kind in die Hände seines göttlichen Vaters übergibt: so legt in einer delischen Lokalsage Rhoio ihren Sohn Anios auf den Altar seines Vaters Apollon.[1] Beispiele der beiden erstgenannten Haupttypen aus syrischen Märchen, d. h. aus der unmittelbaren Nachbarschaft von Palästina, finden sich bei Prym und Socin, Syrische Sagen und Märchen II 16, Nr. 5 und 6 (ausgeführt von Bauer a. a. O. S. 577). Es gibt aber — und das interessiert uns hier am meisten — auch einen Mischtypus, in dem die charakteristischen Züge der zwei ersten Typen — ja vielleicht auch des dritten — kombiniert sind. Dieser Mischtypus hat in der griechischen Sage von Neleus und Pelias seine klassische Ausgestaltung gefunden; nach dem Muster dieser Sage hat dann Euripides die Geschichte von Aiolos und Boiotos, den Söhnen der Melanippe, ausgestaltet; auch die Geburtslegende des Romulus ist, wie Trieber u. a. bewiesen haben, eine direkte Nachahmung der Neleus-Peliassage.[2] Es lohnt sich, diese Fassung der Sage vom ausgesetzten Kind etwas näher zu betrachten; wir folgen der in hellenistischer Zeit kanonischen Gestaltung der Sage, die auf den Frauenkatalog der homerischen Nekyia und auf die zwei Tragödien, in denen Sophokles die Geschichte der Prinzessin Tyro behandelt hat, zurückgeht. Tyro, die Tochter des Königs Salmoneus, liebt den Fluß Enipeus; als sie einmal im Fluß badet, nimmt Poseidon die Gestalt des Flußgottes an, beschläft die Prinzessin, gibt sich dann seiner Geliebten zu erkennen und verkündigt ihr feierlich, daß sie innerhalb Jahresfrist herrliche Kinder gebären wird: *Χαῖρε, γύναι, φιλότητι· περιπλομένου δ' ἐνιαυτοῦ/τέξεις ἀγλαὰ τέκν', ἐπεὶ οὐκ ἀποφώλιοι εὐναὶ/ἀθανάτων· σὺ δὲ τοὺς κομέειν ἀτιταλλέμεναί τε./νῦν δ' ἔρχευ πρὸς δῶμα, καὶ ἴσχεο μήδ' ὀνομήνῃς·/αὐτὰρ ἐγώ τοί εἰμι Ποσειδάων ἐνοσίχθων* (λ 248 ff.). Sie gebiert heimlich und legt sie in eine Mulde (*σκάφη*), die sie am Ufer des Enipeus aussetzt — vielleicht um sie dem göttlichen Vater anzuvertrauen; (nach der römischen Legende, die uns in diesem Punkt in ausführlicherer Fassung erhalten ist, findet gerade eine Überschwemmung statt; die Mulde kommt also ins Wasser — Typus I —, bleibt aber, als das Wasser sich zurückzieht, in der Strandwiese stehen, wo die Tiere sie finden können — Typus II). Eine Hündin säugt den Neleus, während Pelias von einer Stute genährt wird[3]; in der Parallelgeschichte von Melanippe und ihren Söhnen übernimmt eine Kuh die Rolle der Pflegemutter, ja in der *Μελανίππη ἡ σοφός* des Euripides scheint Melanippe ihre Kinder einfach im Rinderstall versteckt zu haben.[4] Die

---

[1] Diod. V 62, vgl. Usener a. a. O. 97.

[2] Trieber *Rh. Mus.* 43, 1888, 569 ff. u. Petersen *Klio* IX 1909, 46 f.

[3] Ael. *V. Hist.* XII 42; in den übrigen Berichten ist dieser Zug zugunsten einer kühnen Volksetymologie entstellt worden; vgl. Trieber a. a. O. 571, n. 2.

[4] *Argum. Μελ. σοφ.* Nauck *TGF* p. 509, vgl. Fr. 485.

Kinder werden dann von Hirten gefunden und auferzogen — in der Tyrosage sind es begreiflicherweise Pferdehirten —, um endlich an den ihnen in der Mulde beigegebenen *σημεῖα* wiedererkannt und in ihre Rechte eingesetzt zu werden.

Wenn man annimmt, daß die Lukas vorliegende Tradition eine Variante dieser Sage enthalten hat, scheint mir die Idee des Geschichtsschreibers, die Geburtshöhle mit einem Stall zu ersetzen, sogleich begreiflich zu werden. In der Vorlage des Lukas ist dann von einem Wickelkind die Rede gewesen, das in einer Mulde liegend von einer Kuh genährt und von Hirten gefunden wurde. Für den rationalisierenden christlichen Geschichtsschreiber gab es in der Tat nur eine mögliche Deutung einer solchen Szene: Jesus war in einem Stalle geboren. Dementsprechend hat der Evangelist das *μυθῶδες καὶ τραγικόν* der alten Erzählung in das *πιθανόν* umgesetzt; die Mulde hat er als eine Krippe gedeutet, von den Kühen ganz geschwiegen, den Hirten die Tritagonistenrolle des *ἄγγελος* zugewiesen. Dann hat sich die Begründung der Stallgeburt von selbst ergeben: *αὐτοῖς οὐκ ἦν τόπος ἐν τῷ καταλύματι.* Diese meine Vermutung findet eine Stütze in dem ganz analogen Verfahren eines älteren Rationalisten, des Euripides; denn wenn dieser in der Melanippe *ἡ σοφή* die Mutter ihre außerehelichen Kinder in dem Rinderstalle verstecken — nicht aussetzen — läßt, so liegt ohne allen Zweifel eine rationalistische Umdeutung der echten Tradition vor, der er selbst in der Melanippe *δεσμῶτις* gefolgt ist (nach dieser werden die Kinder in der Einöde ausgesetzt, und dort findet sie die rettende Kuh). Ich führe die betreffende Stelle aus dem Argumentum der Melanippe *ἡ σοφή*, das uns durch Gregorius Corinthius erhalten ist, wörtlich an: ... *ἡ δὲ* ... *τοὺς γεννηθέντας εἰς τὴν βούστασιν ἔδωκε τῇ τροφῷ θεῖναι κατὰ τὴν ἐντολὴν τοῦ κατασπείραντος. ὑπὸ δὲ τὴν κάθοδον τοῦ δυνάστου τὰ βρέφη τινὲς τῶν βουκόλων φυλαττόμενα μὲν ὑπὸ τοῦ ταύρου, θηλαζόμενα δὲ ὑπὸ μιᾶς τῶν βοῶν ἰδόντες, ὡς βουγενῆ τέρατα τῷ βασιλεῖ προσήνεγκαν* ... (Nauck *TGF* p. 509). Das Beispiel zeigt, wie natürlich es einem griechischdenkenden Rationalisten gewesen ist, die Episode von der wunderbaren Ernährung des Gotteskindes durch eine Stallszene zu ersetzen.

Die Annahme, daß der Rohstoff der lukanischen Erzählung das Gegenmotiv von dem ausgesetzten Kind enthalten hat, und zwar in einer der Tyrosage nahestehenden Fassung, findet m. E. auch in zwei anderen Umständen eine gute Stütze. Erstens zeigt der Aufbau der Tyrosage bzw. der lukanischen Geburtslegende einen auffallenden Parallelismus. In beiden wird das Schwergewicht auf zwei große Szenen gelegt: die Annunziation und das Auftreten der Hirten. Lukas hat sich diese Szenen für seine Zwecke nicht ohne Gewaltsamkeit zurechtgelegt; das ursprüngliche Gerüst der Erzählung hat er jedoch nicht ganz zer-

stören können. Der zweite Umstand ist die wiederholte Erwähnung der Windeln des Kindes bei Lukas. Die selbstverständliche Tatsache, daß Mariam ihr Kind in Windeln wickelte, wird nachdrücklich hervorgehoben: *ἐσπαργάνωσε καὶ ἀνέκλινεν ἐν φάτνῃ*. Und als dann der Bote des Herrn den Hirten die Weisung geben will, wie sie das Kind finden sollen, heißt es wiederum: ... *εὑρήσετε βρέφος ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ*. Von den Eltern, an denen doch wohl das Kind am leichtesten zu erkennen wäre, wird kein Wort gesagt, auf die Windeln aber um so nachdrücklicher hingewiesen. Nur eine Erklärung scheint mir möglich: in der Vorlage des Evangelisten sind die Windeln das *σημεῖον* gewesen, an dem das ausgesetzte Kind endlich wiedererkannt wurde. In der neuen Komödie, wo die immer wiederkehrenden Aussetzungsgeschichten nach dem Muster der Tyrosage aufgebaut sind, spielen ja die Windeln fast regelmäßig die Rolle des *σημεῖον*.[1]

In seinem glänzenden Buch „Die Geburt des Kindes" hat Ed. Norden gewarnt, „Phantasiebrücken von Athen nach Jerusalem" zu bauen. Ich glaube nicht, gegen diese Warnung gesündigt zu haben, wenn ich auch die nächsten Verwandten einer evangelischen Erzählung auf griechischem Boden gesucht und, wie ich meine, gefunden habe. War doch das Sagenmotiv, worum es sich hier handelt, Gemeingut der ganzen hellenistischen Welt, einschließlich Palästina. Gerade die Tyrosage ist in hellenistischer Zeit ungeheuer populär gewesen; ich habe schon oben angedeutet, daß die neuere Komödie ihr die Grundzüge ihrer Lieblingsintrigue entnahm, und daß das römische Imperium ihr seine Gründungslegende verdankt. Aber auch die bildlichen Darstellungen der Tyrosage, die man z. B. bei Robert, Hermes LI 1916, 273ff. zusammengestellt findet, zeugen von der Popularität dieser Sage gerade in der Peripherie der hellenistischen Welt. Die elf Bildwerke, die gesicherte Darstellungen aus der Tyrosage bieten, gehören der hellenistischen Epoche an, sind fast sämtlich Erzeugnisse provinzieller Kleinkunst und stammen am öftesten aus den entlegensten Ecken der griechisch-römischen Kulturwelt. So scheint es mir gar nicht ungereimt — vielmehr fast unvermeidlich —, daß dieselben Kräfte, die die Sage von dem göttlichen Kind der unglücklichen und hochbegnadeten Prinzessin an den *ἀρχηγέτης* des römischen Reiches anknüpfen halfen, auch in Palästina lebendig gewesen sind, das die erste üppige Flora von Sagen aufkeimen sah um den jungen Heros des Christentums.

[1] Daß es nicht unzulässig ist, in den Evangelien Motive aus der neuen Komödie zu suchen, hat neuerdings H. J. Rose an dem Gleichnis vom Säemann gezeigt, *Class. Review* 39, 1925, p. 17.

Register.

abegescheidenheit 255ff.
Aberglaube, deutscher
Agamemnon 359ff. [357f.
Agone 110
Aion 119. 339
Aischylos 72
Alchemie 181f.
Alexandra 365ff.
Alexandros von Abonuteichos 91. 343
Allgegenwart Gottes 193ff.
Alphabet 123. 166ff. 358
Amor u. Psyche, s. Psyche
Amulette 127f. 265ff.
Antike und Christentum, s. Christentum
Ἀφίας 228
Apollodor 140
Apollon Delphinios 243f.
Apollonios von Tyana 207f.
ἀποτυμπανισμός 136
Argei 299
Argonauten 68
Aristides, Aelius 85
Arvalbrüder 309
Arvallied 305
Asklepios 77
Astrologie 128ff. 307. 315
Asylwesen 136
Atheismus 89
Athena 61f. 67
Augur 309
Augustinus 340. 342
Ἀξιόκερσος, *Ἀξιοκέρσα* 225f.

Baumkult 103
Behexung 289
Berossos 129
Besessenheit 126, 1
Beten, lautes u. leises 345ff.
βοάρσαι 222ff.
βόκερσος ἄρταμος 224
βωμάγιρος 226ff
βωμός 226ff.
Brigit 161
Brotstempel 160

Castores 305
Catios-Indianer 278ff.
Christentum auf Balkan 343f.
—, östliches 329. 333ff.
— und Antike 54. 59f. 87. 147ff. 161f. 309. 339. 341
Christuskult 87
Cicero 298f.
Contemplation 105

Defixionen 127
Delphi 108ff.
Delphinion 243f.
Delphinios, s. Apollon
Devotio 107
di certi, incerti 303f.
Diebszauber 348
Dike 134
Dion von Prusa 85
Divination 125. 298f.
Dreiheit 9. 88. 306.
Dreizehn 97. 356f.

Eckehart, Meister 15ff. 252ff.
Eid 135
Elster im Mythos 319. 349ff.
Ente als Seelenvogel 164f.
ἐπήκοος 227, 4
Eros 339
Erschaffung d. Welt 281ff.
Eschatologie 103. 302.
εὐαγγέλιον 374f.
Eunuchen 25ff.
Europa 62
Eurygyes 34f.
Eusebios 86
Etrurien, Kulte 305f.
Exegeten 135

Festbräuche, bulgarische
Fetischismus 265ff. [326
Feuerbock 188ff.
Fortuna 340
Fünfzig 97
Fußtapfen 162

Geburt des göttlichen Kindes 119. 314f. 340f. 369ff.
— Gottes im Gerechten 15ff. 252ff.
Geld, heiliges 107
Geoponika 127
Germanien, röm. Götter in 311
Götter, Entstehung 278ff.
Götterstatuen, bekleid. 105
—, gesalbt 94
Gottheit, höchste 4
Gräber, italische 302f.

Haar 127
Hadewych 149
ἅγιος 93
ἁγνός 27. 29
Heilige und antike Götter 142
Heiliger Geist 89
Heilwunder 77
Heilzauber 288f. 326f.
Heldensage 145f.
Hellenistische Religion
Herakles 63f. 70 [77ff.
Herdkult 190f.
Hermetik 121f.
Herodian 86
Herodot 138
Heroenkult 101
Heros *κατὰ πρύμναν* 249f.
Herrscherkult, s. Kaiserkult
Himmelfahrt 103. 207ff. 308
Himmelsgott, allgegenwärtig 193ff.
Hippolytos 141
Hochzeitsbräuche 100. 292ff.
Höhenkulte 104
Höllenfahrt 103. 308
Homer 65ff.
Horns of consecration 186ff.

Hyakinthides, Hyakinthos 273 ff.
Hymnen 52. 68 f.

Iamblichos 86. 122
Iason 70
Ionische Kulte 111
Iran 118 f. 329 f. 339
Isis 78
— -mysterien 313 f.
Iugravölker 318 ff.
Iulian 86
Iuppiter Dolichenus 178
— -Gigantensäulen 175 ff.
— -Säule in Mainz 179 f. 310 f.

Kaiserkult 83 f. 87. 147. 176 f. 308. 340. 365
Kalevala 322 ff.
Kallimachos 79
Kalypso 64 f.
Kampanien 307
κάτοχοι 78. 137.
κερβούκολος 160
Kleinasiatische Religion 111 ff.
κωλακρέται 221 f.
Komödie 71 f.
Kopfjäger 271 ff.
Kraftbegriff 126
Kretische Religion 37 ff. 61 ff. 229 ff.
Krieg und Kult 99
Kultus 98 ff. 285 ff.

Labyrinth 38 ff.
Licht 91
Lukasevangelium 396 ff.
Lukian 85
Lutra 100
Lykien 112

Märchen 39, 1. 56. 67 f. 70. 72. 138 f. 325 f.
Magie 123. 148. 315
μάγις 226 ff.
Maiolied 324 f.
Mana 126
Manen 301 ff.
Mantik 125 f.
Mars 305
Mausoleum des Augustus 307 f.
Menschenopfer 40 f. 107. 231 ff. 308
Minos 34 ff. 229 ff.
Minotauros 37 ff. 230 ff.
Mittelalter 155 ff. 161 f.
Mithras 120. 311 ff.
Mondidole 187 f.
Mondmythologie 1 ff.
Mutter Erde 88
Mysterien 115 ff. 313
Mystik 15 ff. 158 f. 252 ff. 337 f.
Mythisches Denken 340
Mythologie 138 ff.

Name 94 ff.
Nemesios von Emesa 82
Neuplatonismus u. Mystik 15. 19 ff. 149. 263 f.

Odysseus' Tod 141
Offenbarungszauber 124 ff.
Oidipus 143 ff.
Opfer 106. 108. 221 ff. 309 f.
Opfertod, freiwilliger 107
Orenda 127
Orpheus 73 ff. 341
Orphiker 56 ff. 70. 73 f. 198 f. 341
Osiris 375 f.

Panathenäen 37, 1
Paphlagonien 113
Parmeniskos 129
Peregrinus Proteus 209 ff.
Perkuns, Perun 332
φαρμακός 231 ff.
Philodemos 84
Philon 84 f.
φῶς 91
Pindar 69 f.
Pirminius 160
Plutarch 193 ff. 299
Pneuma 90
Poseidonios 80 ff.
Präanimismus 100
Psyche 118. 139. 315
Ptolemaios Chennos 140
Pythais 108

Recht, heiliges 133
Religion als objektiver Tatbestand 151 ff.
—, russische 326 ff. 333 ff.
Rote Farbe 104. 249

Salmoneus 363. 380
Sarapis 78 f. 83 f.
Sarkophage, etruskische 310
Schädelfetische 270 ff.
Schlange 8 ff. 326
Schwarz und Weiß 245. 247 f.
Schweigen, heiliges 105
Seelengeleit 217 f.
Seelenglaube 102. 319 f.
Seelenvogel 212 ff. 349 ff.
Seneca 300. 302. 308.
Siebenzahl 96
Siegfried 311
Sohn Gottes 91
Sondergötter 101
Sonne 87. 92. 131
Soter 195
σφραγίς 159
Spiritismus 286 ff. 289 ff.
Sprache und Mythos 340
Sternglauben 129 ff.
Sündenbock 233 ff.
Symbolische Form 339
Syrien 114. 177.

Tanzen, sündhaft 353 ff.
Thargelien 232 ff.
Thekla, hl. 142
Themis 133 f.
Theodizee 89
Theseus 38 ff. 230 ff.
Thrakien 111
Totenkult 99 f. 295 ff. 331 f.
Tragödie 71 f.
Tyro 380

unigenitus filius dei 257 ff.

Varuna 199 ff.
Virgil, 4. Ecloge 314 f. 340 f.
Volkskunde 50
Voropfer 106

Wasser 104
Wecken der Götter 348
Weiberfeinde 142. 162
Windgeister 250 f.
Wohlgeruch, göttlicher 93

Zagreus 74 f.
Zahlen, heilige 96 ff. 148 vgl. unter Dreiheit, Dreizehn, Fünfzig, Sieben, Zwölf.
Zahnwechsel und Mythos 162 ff. 357
Zauber 124 ff.
— -lieder 323 f.
Zeitrechnung 98
Zeus Agamemnon 359 ff.
— Panamaros 113
— und Varuna 199 ff.
Zwölf 97

